DS
Class No. 116 Book No. J77
F89
Library of the
WITHDRAWN
Meadville Theological School
Robert Collyer Fund
28624
Accession No.

Der slavische Josephusbericht

über die

urchristliche Geschichte

nebst seinen Parallelen kritisch untersucht.

Von

Mag. theol. **Johannes Frey,**

Privatdozent an der Universität Dorpat.

Dorpat.

Druck von C. Mattiesen.

1908.

Sonderabdruck aus „Acta et Commentationes Imp. Universitatis Jurievensis (olim Dorpatensis)“.

LIBRARY
OF THE
MEADVILLE
THEOLOGICAL SCHOOL

Vorwort.

In meinem Buch „Die Probleme der Leidensgeschichte, Teil I“ (Leipzig 1907) habe ich die slavischen Josephusstücke, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden, bereits in Kürze beurteilt und — soweit mein Thema dazu Anlass bot — benutzt. Ich habe dort im Vorwort (S. VI) bemerkt, dass das Manuskript meines Buches bereits vor Erscheinen des Buches von Berendts „Die Zeugnisse von Christo etc.“ (Leipzig 1906) abgeschlossen war und dass ich trotz Erscheinen dieses Buches die Abschnitte über den slavischen Josephus völlig unverändert gelassen habe, grade weil meine Prüfung der Texte unabhängig von Berendts' Untersuchungen und Urteilen vollzogen worden war (vgl. S. 35). Mein Urteil über die Herkunft der Stücke, das sich mit dem von Berendts nahe berührt und mit dem gleichfalls später erschienenen von R. Seeberg (Reformation 1906, № 19 und 20) deckt, habe ich am angegebenen Orte nur thetisch ohne nähere Begründung auszusprechen Gelegenheit gehabt. Die Begründung desselben nachzuholen, fühlte ich mich umsomehr veranlasst, als die Kritiker meines Buches mehrfach an jenem Urteil Anstoss genommen haben.

Es kommt mir aber in vorliegender Untersuchung nicht so sehr darauf an, das auf den Schlussseiten formulierte Urteil über den Verfasser zu beweisen, sondern ich habe als Neutestamentler vor allem das Interesse gehabt zu untersuchen, inwieweit diese slavischen Josephusstücke jetzt schon für die Erforschung der Entwicklung der Überlieferung in der urchristlichen Zeit von Bedeutung erscheinen. Was die Übersetzung anlangt, so bin ich nur an einzelnen Punkten von Berendts' Übersetzung, die auch R. Seeberg übernommen hatte, abgewichen, und zwar nur dort, wo es mir für das Verständnis des Textes unbedingt notwendig erschien.

Insbesondere aber bin ich meinem Kollegen Berendts zu Dank verpflichtet für die liebenswürdige Art und Weise, mit der er mir nicht nur seine Abschriften der slavischen Texte zur Verfügung gestellt und mich über den Textbefund informiert hat, sondern mir auch sonst jede Auskunft betreffs des Textes und seines Verständnisses erteilt hat. Bei dieser Gelegenheit sei auch ein Versehen zurechtgestellt, das sich in den „Nachträgen" durch eine eilige Umgestaltung des Satzes während der Korrektur eingeschlichen hat. Wie ich erst nach Abschluss des Druckes bemerkte, fehlt auf Seite 264 die Notiz, dass die Vermutung betreffs der Verwechselung der beiden Herodes von Berendts herrührt. Ferner bitte ich auf S. 173 (Z. 13 ff.) zu lesen: „und nicht nur mit einer Variante der auf einem Missverständnis oder auf falscher Lesung beruhenden kanonischen Überlieferung . . ."

Es sei noch bemerkt, dass sich das Erscheinen meines Buches im Buchhandel aus von mir unabhängigen Gründen überaus stark verzögert hat. Das Manuskript ist schon vor über Jahresfrist abgeschlossen und in die Druckerei gegeben worden. Einiges konnte ich in den „Nachträgen" ergänzen. Manches seitdem erschienene Buch wie die Schriften von Zahn und Wellhausen zum 4. Evangelium konnten infolge des genannten Umstandes nicht mehr berücksichtigt werden. Endlich seien die Leser noch darauf hingewiesen, dass der in vorliegendem Buch oft zitierte Aufsatz von R. Seeberg „Eine neue Quelle etc" (Ref. 1906) nunmehr auch in der Sammlung „Von Christus und dem Christentum" (Gr. Lichterfelde-Berlin 1908) abgedruckt vorliegt.

März 1909.

Frey.

Inhalt.

Seite.

Der Text des slavischen Josephusberichtes übersetzt 1
Die bisherige Beurteilung des Josephusberichtes und die Aufgabe der Untersuchung 9
Die Stellung der „Zusätze" im Text des Bellum judaicum 17
Die Täuferstücke 26
Die Zeit des Täufers 26
Die Gestalt des Täufers 29
Die Wirksamkeit des Täufers 33
Der Erfolg des Täufers 39
Das Verhör vor Archelaus 41
Der Essäer Simon 48
Das „Geheimnis" in der Predigt des Täufers 51
Der Täufer im Ostjordanland 54
Der Wert des Berichtes über den Täufer 56
Der Traum des Philippus 57
Die Ehe des Herodes 63
Das Verhalten des Herodes gegen den Täufer 68
Die Quellen der verschiedenen Berichte über das Ende des Täufers 73
Die Entstehung und der historische Wert der verschiedenen Berichte über das Ende des Täufers 78
Die Zeugnisse von Christo 82
Das Verhältnis der Christusstücke zu den Täuferstücken . . 82
Das „Christuszeugnis" im slavischen Text und sein Verhältnis zum „Christuszeugnis" im Antiquitätentext 84
Die Person Jesu 94
Die Wirksamkeit Jesu 99
Der Charakter des Berichtes über die Geschichte Jesu . . . 103
Der Ort der Wirksamkeit Jesu 107
Die Zahl der Jünger Jesu 111
Der Prozess Jesu. Der Bericht über die Anklage in seinem Verhältnis zu den Evangelien 113
Die Quellen und der historische Wert des Berichtes über die Anklage 118
Der Bericht über die Verhandlungen vor Pilatus in seinem Verhältnis zu den Evangelien 123

Seite.

Fortsetzung: Die „Entlastung" des Pilatus 126
Fortsetzung: Der Freispruch und der zweite Prozess 129
Vergleich des Josephusberichtes mit den Acta Pilati 139
Die Quellen und der historische Wert des Prozessberichtes . 145
Fortsetzung: Der zweite Prozess und die Bestechung des Pilatus 151
Die Inschrift im Tempel 160
Der zerrissene Vorhang 170
Das leere Grab 184
Der Josephusbericht im Vergleich mit dem Petrusevangelium 196
Die Berührungen zwischen dem Josephusbericht und dem Petrusevangelium 199
Die Quelle der Erzählung von der Grabeswache 206
Der Weltherrscher aus jüdischem Lande 217
Das Apostelstück 223
Das Verhältnis des Berichts zur kanonischen Apostelgeschichte 223
Liegt eine Benutzung der Akten vor? 225
Die Quellen des Berichts 229
Der Charakter des Berichts 241
Der Wert des Berichts 247
Schluss. Der Verfasser und die Zeit seines Werkes 254
Nachträge und Berichtigungen 261
Zu I, 5 (S. 1 und 39): der Ort der Täuferwirksamkeit . . . 261
Zu I, 6 (S. 2 und 33) 262
Zu I, 9 (S. 2 und 44): Verhör vor Archelaus 262
Zu I, 10 (S. 2 und 46): „ „ 263
Zu I, 12 (S. 2): „ „ 263
Zu III, 1 (S. 63 ff. und 76 f.): Ehe des Herodes 264
Zu III, 10 (S. 3 und Anm. 2) 264
Zu V, 4 (S. 6) 265
Zu V, 8 (S. 6, Anm. 1 und S. 230) 265
Zu VI, (S. 7 und 169): Inschrift im Tempel 266
Zu VII, 2 (S. 7 und 179 ff): „Wohltäter" 266
Zu VII, 2 (S. 126 und 179): „ 268
Zu VII, 3 (S. 7 und 183) 268
Stellenregister 270
Sach- und Namenregister 273

Der Text
des slavischen Josephusberichtes über die evangelische Geschichte übersetzt.

Nachstehend ist der Text des Josephusberichtes nach der Übersetzung von Berendts [1]) geboten. Abweichungen von dieser sind durch das Zeichen [ ] kenntlich gemacht.

I.

Dieser Abschnitt ist hinter Bell. jud. II, 7, 2 eingeschoben. Übersetzt nach Cod. Mosqu. Acad. 651 (227) f. 36 r. bis 37 r.

1. Damals aber wandelte ein Mann unter den Juden in absonderlichen Gewändern, indem er Rindsfelle an seinen Körper angelegt (eig.: angeklebt) hatte, überall da, wo (der Körper) nicht von seinem (eigenen) Haar bedeckt war. 2. Aber dem Gesicht nach war er gleich wie ein Wilder.

3. Der kam zu den Juden und rief sie zur Freiheit auf, sagend: „Gott hat mich gesandt, dass ich euch zeige den Weg des Gesetzes, auf dem ihr euch befreien werdet von vielen Gewalthabern. 4. Und es wird nicht über euch herrschend sein ein Sterblicher, nur der Höchste, der mich gesandt hat." 5. Und da dieses das Volk gehört hatte, war es froh; und es ging ihm nach ganz Judäa, das im Umkreise von Jerusalem liegt.

6. Und nichts anderes tat er ihnen, als dass er sie in die Flut des Jordan eintauchte und (dann) entliess, sie anweisend, sie möchten ablassen von bösen Werken, und (verheissend),

---

1) Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello judaico" des Josephus. Texte und Untersuchungen. N. F. XIV, 4. 1906.

es werde ihnen (dann) gegeben werden ein Kaiser ([Herrscher]), der sie befreien und alles Unbotmässige ihnen unterwerfen, selbst aber niemand unterworfen sein würde, von dem wir sprechen (?). 7. Die einen lästerten, die anderen aber gewannen Glauben.

8. Und da er zu Archelaus geführt worden war und sich versammelt hatten die Gesetzeskundigen, fragten sie ihn, wer er sei und wo er bisher gewesen sei. 9. Und dieses antwortete er und sprach: „Rein bin ich, [denn] mich hat eingeführt Gottes Geist, und [ich nähre mich] von Rohr und Wurzeln und Holzspänen.“ 10. Als jene sich aber auf ihn warfen, um (ihn) zu martern, ob er nicht ablassen werde von jenen Worten und Taten, da sprach er aber: „Euch geziemt es abzulassen von euren abscheulichen Werken und sich anzuschliessen dem Herrn eurem Gott.“

11. Und es erhob sich mit Wut Simon, der Herkunft nach ein Essäer, ein Schriftgelehrter, und dieser sprach: „Wir lesen an jedem Tage die göttlichen Bücher. 12. Aber du, jetzt aus dem Walde gekommen wie ein Tier, so wagst du es wohl uns zu lehren und die Völker zu verführen mit deinen ruchlosen Reden.“ 13. Und er stürmte vor, um seinen Leib zu misshandeln. 14. Er aber, sie strafend, sprach: „Nicht werde ich euch enthüllen das in euch wohnende Geheimnis, da ihr es nicht gewollt habt. 15. Damit ist über euch gekommen ein unsagbares Unglück und um euretwillen.“

16. Und nachdem er so gesprochen, so ging er fort auf die andere Seite des Jordan und, indem niemand wagte ihn zu schelten, tat jener, was auch früher (er getan hatte).

II.

Dieser Abschnitt ist hinter Bell. jud. II, 9, 1 eingeschoben. Übersetzt nach Cod. Mosqu. Acad. 651 f. 44 und nach Cod. Cyr. Bjel. 64/1303.

1. Als Philippus im Besitz seiner Gewalt war, sah er einen Traum, wie ein Adler ihm beide Augen ausriss. 2. Und er berief alle seine Weisen. 3. Da aber jeder anders den Traum deutete, kam jener Mann, von dem wir früher geschrieben haben, dass er in Tierfellen einherging und in den Fluten des Jordan das Volk reinigte, zu ihm plötzlich ungerufen. 4. Und er sprach: „Höre das Wort des Herrn, den Traum, den (Cyr.: was) du gesehen hast. 5. Der Adler — das ist deine Bestechlichkeit, weil (Acad.: + ja) jener Vogel gewalttätig und räube-

risch ist. 6. Und jene Sünde wird hinwegnehmen deine Augen, welches sind deine Gewalt und dein Weib.“ 7. Und da er also gesprochen, verstarb vor Abend Philippus und seine Gewalt ward dem Agrippa gegeben.

III.

In Cod. Mosqu. Acad. 651 f. 44 v. – 45 r. unmittelbar auf das Vorhergehende folgend.

1. Und sein Weib Herodias nahm Herodes, sein Bruder. 2. Um ihretwillen aber verabscheuten ihn alle Gesetzeskundigen, wagten aber nicht, vor seinen Augen ihn zu bezichtigen

3. Nur aber jener Mann, welchen man einen Wilden nannte, kam zu ihm mit Wut und sprach[1]): „Weshalb hast du des Bruders Weib genommen? 4. Weil dein Bruder gestorben ist erbarmungslosen Todes, so wirst auch du dahingemäht werden von der himmlischen Sichel. 5. Nicht verstummen wird Gottes Ratschluss, sondern wird dich umbringen durch böse Trübsal in fremden Landen. 6. Denn nicht Samen erweckst du deinem Bruder, sondern befriedigst dein fleischliches Gelüste und treibst Ehebruch, da vier Kinder von ihm vorhanden sind.“

7. Da Herodes aber (das) gehört, ward er zornig und befahl, dass man ihn schlage und fortjage. 8. Er aber bezichtigte den Herodes unaufhörlich, wo er ihn fand, und so lange, bis er ihm Gewalt antat und ihn niederzuhauen befahl.

9. Es war aber sein Charakter absonderlich und seine Lebensweise nicht menschlich; als wie nämlich ein fleischloser Geist, also verharrte auch dieser. 10. Seine Lippen kannten kein Brot, nicht einmal zu Ostern genoss er ungesäuerten Brotes, sagend: dass zum Gedächtnis an Gott, der das Volk von der Knechtschaft befreit habe, (solches Brot) zum Essen gegeben ist, zum Trost[2]), da der Weg trübselig war. 11. Wein aber und Rauschtrank liess er sich nicht einmal nahekommen. 12. Und jedes Tier verabscheute er (als Speise), und jegliches Unrecht strafte er und zum Gebrauch dienten ihm Holzspäne.

---

1) Die Worte: „einen Wilden, kam . . . . . sprach“ werden im Cod. Mosqu. unter dem Text nachgetragen.

2) Berendts: „Eigentlich steht utečenije, was keinen Sinn zu geben scheint: man darf vielleicht statt dessen conjicieren: utješenie = Trost.“

IV.

Dieser Abschnitt ist hinter Bell. jud. II, 9, 3 eingeschoben. Übersetzt nach Cod. Mosqu. Acad. 651 f. 47 v. Cod. Synod. 770 f. 70 v. sq.

1. Damals (Acad.: + auch) trat ein [Mann] auf, wenn es auch geziemend ist, ihn einen Menschen ([Mann]) zu nennen. 2. (Acad. + Sowohl) seine Natur wie seine Gestalt waren menschlich, seine Erscheinung aber war mehr als menschlich. 3. Seine Werke jedoch (?[nämlich]?) waren göttlich, und er wirkte Wundertaten, erstaunliche und kräftige. 4. Deshalb ist es mir nicht möglich, ihn einen Menschen zu nennen. 5. Wiederum aber auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich (ihn) auch nicht einen Engel nennen.

6. Und alles, was er wirkte durch irgend eine unsichtbare Kraft, wirkte er (nur) durch Wort und Befehl. 7. Die einen sagten von ihm, dass unser erster (Acad.: der erste) Gesetzgeber auferstanden sei von den Toten und vielen Heilungen und Künste darweise. 8. Die andern aber meinten, dass er von Gott gesandt sei.

9. Aber er widersetzte sich in vielem dem Gesetz und hielt den Sabbat nicht nach väterlichem Brauch. 10. Doch wiederum verübte er nichts Schändliches noch Verbrechen, sondern nur durch Wort bewirkte er alles.

11. Und viele aus dem Volke (Syn.: den Völkern) folgten ihm nach und nahmen seine Lehren auf. 12. Und viele Seelen wurden wankend, meinend, dass sich dadurch befreien würden die jüdischen Stämme aus den römischen Händen.

13. Es war aber für ihn Gewohnheit, vor der Stadt auf dem Ölberge sich mehr aufzuhalten. 14. Dort aber auch gewährte er die Heilungen den Leuten. 15. Und es versammelten sich zu ihm von Knechten 150, aber vom Volk eine Menge.

16. Da sie aber sahen seine Macht, dass er alles, was er wolle, ausführe durchs Wort, so befahlen sie ihm ([drangen sie in ihn]), dass er einziehe in die Stadt und die römischen Krieger (Acad.: alles Römische) und den Pilatus niederhaue und über uns (Acad.: sie) herrsche. 17. Aber jener verschmähte es.

18. Und hernach, als Kunde geworden war davon den jüdischen Führern, so versammelten sie sich mit dem Hohepriester und sprachen: „Wir sind machtlos und schwach, den

Römern zu widerstehen. 19. Da aber auch der Bogen gespannt ist, so wollen wir hingehen und dem Pilatus mitteilen, was (Acad.: wovon) wir gehört haben, und wir werden ohne Betrübnis sein, damit nicht, wenn er von anderen es hört, wir (Acad.: + sowohl) des Vermögens beraubt und (Acad.: als auch) selbst niedergemacht und die Kinder zerstreut werden." 20. Und sie gingen hin und teilten es dem Pilatus mit.

21. Und dieser sandte hin und liess viele aus dem Volke (Syn.: den Völkern) niederhauen. 22. Und jenen Wundertäter liess er herbeiführen; und da er in Betreff seiner ein Verhör angestellt, so sah er ein, dass er ein Wohltäter sei, aber nicht ein Übeltäter (Acad.: + sei), noch ein Aufrührer, noch ein nach der Herrschaft Strebender, und liess ihn frei. 23. Er hatte nämlich sein sterbendes (Acad.: das sterbende) Weib geheilt.

24. Und er ging an seinen gewohnten Platz und tat die gewohnten Werke. 25. Und da wiederum mehr Volk sich um ihn versammelte, da verherrlichte er (Acad.: + sich) durch sein Wirken mehr als alle.

26. Von Neid wurden die Gesetzeslehrer vergiftet und gaben dreissig Talente dem Pilatus, damit er ihn töte. 27. Und der, nachdem er (das Geld) genommen, liess ihnen den Willen, damit sie selbst ihr Vorhaben ausführen sollten.

28. Und jene nahmen ihn und kreuzigten ihn [durch] das väterliche Gesetz (?[wegen des väterlichen Gesetzes]?).

V.

Dieser Abschnitt ist Bell. jud. II, 11, 6 hinter der Bemerkung über den Tod des Agrippa eingeschoben. Übersetzt nach Cod. Mosqu. Acad. 651 f. 51 v. und Cod. misc. Mosqu. Archiv. 658 (279).

1. Wiederum sandte (Arch.: + zu ihnen) Claudius seine Gewalthaber jenen Staaten: den Cuspius Fadus und den Tiberius Alexander[1]), welche beiden das Volk in Frieden bewahrten, indem sie nicht gestatteten, sich in etwas von den reinen Gesetzen zu entfernen.

2. Wenn aber (~~Arch~~: + auch) jemand vom Worte des Gesetzes abwich, so ward es geklagt (Arch.: und es geklagt

1) Acad. liest hier: Cuspius Fadus und Tiberius und Alexander, Arch. dagegen: Cuspius Fadus Tiberius Alexander.

ward) den ([von den]?) Gesetzeslehrern. 3. Um so häufiger verjagten sie ihn (Arch.: + auch) und sandten ihn vor das Angesicht des Kaisers. 4. (Arch.: Und) da sich zur Zeit jener beiden viele herausgestellt hatten als Knechte des vorherbeschriebenen Wundertäters und da sie zu den Leuten sprachen von ihrem Lehrer, dass er lebendig sei, da (d. h. obgleich) er (Arch.: + auch) gestorben sei, und dass jener euch befreien werde von der Knechtschaft, so hörten viele aus dem Volke auf die Genannten und nahmen ihr Gebot in sich auf; 5. nicht um ihres Ruhmes willen; sie waren ja von den Geringen (Arch.: es waren ja von den Geringen + die Apostel), die einen geradezu Schuster, die anderen aber Sandalenmacher, andere Handwerker.

6. Und wie (Arch.: Aber) wunderbare Zeichen vollbrachten sie, in Wahrheit was (Arch.: wie) sie wollten.

7. Da aber jene edlen (Arch.: dankbaren) Landpfleger sahen die Verführung der Leute, bedachten sie mit den Schriftgelehrten, (Acad.: sie) zu ergreifen und zu töten (Arch.: vernichten), damit das Kleine nicht klein sei, wenn es im Grossen sich vollendet hat. 8. Aber sie |scheuten| sich und erschraken über die Zeichen, indem sie sagten: „Auf geradem Wege [1]) geschehen solche Wunder nicht. 9. Wenn sie aber nicht aus Gottes Ratschluss herstammen, so werden sie schnell überführt werden.“ 10. Und sie gaben ihnen Gewalt, ihrem Willen gemäss zu handeln.

11. Nachher aber belästigt [2]) von ihnen, entliessen sie sie, die einen zum Kaiser, die anderen aber nach Antiochien, andere aber in ferne Länder, zur Erprobung der Sache.

12. Claudius aber entfernte die beiden Landpfleger, sandte den Cumanus.

VI.

Dieser Abschnitt ist Bell. jud. V, 5, 2 eingeschoben. Übersetzt nach Cod. Mosqu. Acad. 651 f. 154 v.

An ihr (der Schranke) waren Säulen . . . und an ihnen Inschriften mit griechischen und römischen und jüdischen

---

1) So Acad.: oprawleniemj, Arch.: liest otrawleniemj = durch Vergiftung, notorisch ein sinnloser Abschreiberfehler.

2) So Acad.: dosadjejani, entspricht ἀγγαρεύειν, jemand zum Dienst aufbieten oder zwingen. Berendts vermutet: „vielleicht entstellt aus dossaždeni = ὑβρισθέντες.“

(hebräischen) Buchstaben, verkündigend das Gesetz der Reinheit und dass kein Fremdstämmiger hineingehe ins Innere; denn sie nannten jenes das Heilige, zu dem auf 14 Stufen emporzusteigen war (Arch.: + und dessen oberer Teil viereckig gebaut war).

Und über jenen Tafeln mit Inschriften hing eine vierte Tafel mit Inschrift in jenen Buchstaben angebend: Jesus habe als König nicht regiert, er sei gekreuzigt von den Juden, weil er verkündigte die Zerstörung der Stadt und die Verödung des Tempels.

(Es folgt): Und nach der östlichen Seite war ein Tor und ein Platz den Frauen überlassen zum Gottesdienst und zum Gebet.

VII.

Dieser Abschnitt ist hinter Bell. jud. V, 5, 4 am Schluss der Beschreibung des Vorhangs eingeschoben. Übersetzt nach Cod. Mosqu. Acad. 651 f. 156 v. und 157 r. und Cod. Arch. 658.

1. Dieser Vorhang (katapetasma) war vor dieser Generation ganz, weil das Volk fromm war, jetzt aber war es jammervoll ihn anzusehen. 2. Er war nämlich plötzlich zerrissen von oben an bis zum Boden, als sie den Wohltäter, den Menschen ([Mann]) und den, der durch sein Tun kein Mensch ([Mann]) war, durch Bestechung dem Tode auslieferten.

3. Und von anderen vielen schrecklichen (Arch.: dieses Wort fehlt) Zeichen wird man erzählen (können), die damals geschahen.

4. Und man sagte, dass jener, nachdem er getötet war, (Arch.: dass jener getötet und) nach der Bestattung im Grabe nicht gefunden wurde.

5. Die einen nun geben vor, er sei auferstanden, die anderen aber, dass er gestohlen sei von seinen Freunden. 6. Ich weiss aber nicht, welche richtiger sprechen. 7. Denn auferstehen kann ein Toter von sich selbst nicht, wohl aber mit Hilfe des Gebets eines anderen Gerechten, ausser wenn er ein Engel sein wird oder ein anderer von den himmlischen Gewaltigen, oder (wenn) Gott selbst erscheint (Arch.: erschienen ist) wie ein Mensch (Arch.: als wenn er ein Mensch ist) und vollbringt, was er will, und wandelt mit den Menschen und fällt und sich legt und auferstehet, wie es seinem Willen gemäss ist.

8. Andere aber sagten, dass es nicht möglich war ihn zu stehlen, weil man rund um sein Grab Wächter gesetzt hatte, 30 (Arch.: 1000) Römer, aber 1000 Juden.

9. Solches (wird) von jenem Vorhang (katapetasma) (erzählt). Auch [in bezug auf] die Ursache seines Zerreissens gibt es ([verschiedene] Aussagen).

VIII.

Dieser Satz steht in Bell. jud. VI, 5, 4 bei Erwähnung der Weissagung von dem Weltherrscher aus jüdischem Lande an Stelle der im griechischen Text enthaltenen Deutung auf Vespasian. Übersetzt nach Cod. Archiv. fol. 460 r.

Die einen nämlich verstanden darunter Herodes, die andern aber den (Acad.: jenen) gekreuzigten Wundertäter Jesus, andere aber Vespasian.

Die bisherige Beurteilung des Josephusberichtes und die Aufgabe der Untersuchung.

Die von A. Berendts kürzlich ans Licht gezogenen Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello Judaico“ des Josephus[1]) sind durchweg so eigenartig, allen uns aus der antiken Literatur bekannten Fälschungen so unähnlich, dass es unberechtigt ist, sie kurzerhand diesen einzureihen und damit abzutun.

Dennoch ist es geschehen. Nachdem Schürer in der Theol. Literaturzeitung (1906 Nr. 9) sie mit nicht gerade guten Gründen, wie die nachstehende Untersuchung erweisen wird, für das Werk eines späteren Christen, der auf Grund unserer kanonischen Evangelien arbeitete, erklärt hat, haben andere Kritiker der liberalen Richtung mit mehr oder weniger Sicherheit das gleiche Urteil „christliche Fälschung“ auszusprechen sich veranlasst gefühlt.

Eine ernstliche Prüfung dieser Zeugnisse vorzunehmen und dafür, dass sie eine „Fälschung“ darstellen, einen wirklich stringenten Beweis zu erbringen, hat man sich nicht genötigt gefühlt. „Um sich von der g ä n z l i c h e n Wertlosigkeit dieser Zusätze zu überzeugen, g e n ü g t schon der erste Blick auf deren abenteuerlichen Inhalt“, meint H. Holtzmann urteilen zu dürfen[2]). Als ob unter viel Spreu nicht auch manchmal ein wenig Weizen, und sei es auch nur ein und zwei Korn, gefunden werden kann! Ein gänzliches Verurteilen auf den ersten Blick allein hin ist eines gewissenhaften Forschers, der auch das Kleinste und Unscheinbarste nicht unbeachtet lassen darf, nicht würdig.

---

1) Vgl. S. 1, N. 1.
2) DLZ. 1907. Sp. 588.

Dass man nicht an eine eingehendere Prüfung des Inhalts der Zeugnisse herangetreten ist, hat Berendts gewissermassen selbst veranlasst, indem er in seiner Publikation auch schon die Wahrscheinlichkeit dessen zu erweisen suchte, dass Josephus selbst in einer früheren Periode seiner Schriftstellertätigkeit diese „Zusätze" verfasst haben könne. Hier hat die Kritik eingesetzt und sich im wesentlichen auf diesen Punkt beschränkt: Ist Josephus der Verfasser oder nicht?

Da ist es nun allerdings richtig, dass diese Frage, ob Josephus selbst oder ein anderer der Verfasser gewesen ist, nicht früher spruchreif ist, als bis das ganze Material vorliegt, d. h. der ganze slavische Josephustext der Beurteilung unterbreitet ist. Auf Grund der „Zusätze" allein ist ein abschliessendes Urteil darüber nicht möglich.

Aber unabhängig davon ist das Urteil über den Charakter und den geschichtlichen Wert der „Zusätze". Ich kann es Berendts nicht zugeben, dass „erst wenn die hier (in seiner ersten Publikation) ausgesprochene und begründete Vermutung, dass Josephus der Autor der acht Zusätze sein kann, wie der ganzen Textesform des Bellum Judaicum, Zustimmung finden sollte, an die Beantwortung der anderen Frage gegangen werden kann, welchen historischen Wert die hier sich darbietenden Nachrichten über für uns Christen so hochwichtige Gegenstände haben[1])." Ich kann ihm deshalb nicht zustimmen, 1) weil der Wert solcher Zeugnisse nicht in erster Linie von ihrem Autor abhängt. Denn wenn es nicht Josephus gewesen ist, so braucht die Arbeit eines anderen, uns unbekannten Verfassers darum nicht weniger wertvoll zu sein. Über den Wert seiner Zeugnisse können nur innere Gründe entscheiden. Und 2) kann ich auch dem nicht zustimmen, dass zuvor die Frage entschieden sein müsse, ob Josephus der Verfasser der ganzen abweichenden Textform sein könne. Denn wenn sich auch nachweisen lassen sollte, dass er selbst der Verfasser der vom Slaven wiedergegebenen Textform ist, die die Zusätze darbietet, so ist damit noch nicht bewiesen, dass auch die Zusätze von ihm herrühren. Sie können trotzdem Interpolationen von fremder Hand sein.

Diese Möglichkeit könnte stringent nur durch den sprachlichen Nachweis dessen abgewiesen werden, dass alle Abweichun-

1) A. a. O. S. 78.

gen, die die slavische Textform des Bellum judaicum gegenüber der griechischen aufweist, von einer Hand herrühren müssen. Aber dieser Nachweis wird nicht zu erbringen sein, da uns zur Beurteilung nur eine Übersetzung vorliegt, von der Berendts selbst urteilt: „Die Schwerfälligkeit des Übersetzers ist so gross, dass man nicht weiss, was man ihr, was dem Stil der Vorlage zuschreiben soll [1])."

So hat es denn auch R. Seeberg — mit vollem Recht — für möglich gehalten, auf Grund der Zusätze allein ein Urteil über ihren Charakter und ihren Wert zu fällen [2]). Er kommt nach Prüfung des Inhalts der Zeugnisse zu dem gleichen Resultat, das ich unabhängig von ihm in meiner etwa gleichzeitig gedruckten Untersuchung der Leidensgeschichte [3]) gefällt hatte: dass ihr Verfasser nicht ein Christ, sondern ein Jude gewesen ist, und dass er etwa im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts geschrieben hat, ferner dass er unabhängig von der christlichen Tradition und Literatur auf Grund jüdischer Quellen gearbeitet hat und ihm noch nahe und beachtenswerte Tradition zu Gebote gestanden haben kann. Seeberg schätzt demgemäss auch die Bedeutung „dieser geschichtlich sehr beachtenswerten Zusätze im slavischen Josephus" nicht gering ein. Nur an einzelnen Stellen (im ganzen 4) glaubt er spätere Interpolationen von der Hand eines Christen annehmen zu müssen.

So gewichtig das Urteil dieses hervorragenden Kenners des Urchristentums und seiner Literatur war, so ist es doch nicht weiter beachtet worden, und die liberale Kritik ist, ohne eine Widerlegung zu bieten, bei ihrem abschätzigen Urteil geblieben. Andere Gelehrte haben mit einem abschliessenden Urteile noch zurückhalten zu müssen gemeint. Aber auch in Kreisen positiv gerichteter Theologen ist man geneigt, die „Zusätze" geringer einzuschätzen, als R. Seeberg getan hat. So ist H. Jordan (im ThLBl. 1907, Sp. 511) der Ansicht, „dass diese Stücke aus christlicher Tradition des zweiten oder dritten Jahrhunderts stammen und infolgedessen nicht mehr Wert haben als unsere sonstigen apokryphen Evangelien. Was sie berichten, ist zum allergrössten Teil aus den Evangelien

1) A. a. O. S. 72.

2) Eine neue Quelle zur Geschichte des Urchristentums? Reformation 1906, NNr. 19 und 20.

3) Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu. I. 1907. S. 35 ff.

geflossen, anderenteils aus der Überliefertes und phantastische Ausschmückung mischenden Tradition."

Angesichts dieser Verschiedenheit der Meinungen und angesichts dessen, dass R. Seeberg nur in einem kurzen populären Aufsatz seine Ansicht dargelegt hat, wo er keine Möglichkeit hatte, sie ausführlicher zu begründen, erscheint eine erneute, eingehendere Untersuchung der „Zusätze", die auch die geltend gemachten oder möglichen Gegeninstanzen gewissenhaft prüft, nicht nur berechtigt, sondern notwendig.

Worauf es vor allem ankommt, ist nicht die Frage: w e r ist der Verfasser, sondern: welchen Geist atmen diese Schriftstücke? War es ein Christ oder ein Jude, der sie geschrieben hat und wann hat er geschrieben? Hat er nur auf Grund der kanonischen Evangelien gearbeitet und sind seine Abweichungen nur als willkürliche, seinem eigenen Hirn entsprungene Ausdeutungen evangelischer Notizen zu werten? Oder ist er unabhängig von den Evangelien, — und wo hat er dann seine Kenntnis der Dinge her, die er darbietet? Sind in den Abweichungen Spuren alter Überlieferung zu finden, und, wenn ja, ist diese Überlieferung neben der kanonischen von irgend welchem historischen Wert?

Um möglichst begründete und sichere Antwort auf diese Fragen zu finden, empfiehlt es sich, die „Zusätze", so wie sie vorliegen, Schritt für Schritt dem Gang der Erzählung folgend zu untersuchen. Eine Zerlegung und Gruppierung des gesamten Stoffes nach irgend welchen im voraus aufgestellten Gesichtspunkten schliesst die Gefahr in sich, dass die einzelnen Stücke, aus dem Zusammenhang, in dem sie stehen, herausgerissen, leicht in ein falsches Licht treten und in einer Weise gewertet werden können, die der grösseren oder geringeren Bedeutung, die ihnen innerhalb des Zusammenhanges der Erzählung zukommt, nicht entspricht.

Man braucht die Schriftstücke nur flüchtig zu lesen, um sich davon zu überzeugen, dass sie in ihren verschiedenen Teilen und Einzelheiten durchaus einer verschiedenen Beurteilung unterliegen. Und das ist auch ohne weiteres begreiflich. Selbst wenn wir annehmen müssten, dass der Verfasser die kanonischen Evangelien gekannt und im wesentlichen aus diesen seinen Stoff entnommen hat, so ist damit doch noch kein Urteil über den Wert seines Sondergutes gefällt. Es ist an sich durchaus denkbar, dass vieles nur freier Kombination und Vermutung des

Verfassers seine Entstehung verdankt und somit keinerlei historischen Wert hat, dass trotzdem aber anderes, was er abweichend von den Evangelien in seine Darstellung aufgenommen hat, auf alter und vielleicht teilweise auch guter Überlieferung ruht.

Dass in der urchristlichen Zeit die mündliche Überlieferung eine grosse Rolle gespielt hat, bestreitet niemand. Dennoch ist das ein Gebiet, das heutzutage mehr unterschätzt wird, als es verdient. Die weiland Tübinger „Tendenzkritik" übt noch immer einen starken Einfluss aus. Man fragt auch heute gerne nach den Tendenzen und Zwecken, die die Schriftsteller der urchristlichen Zeit bei der Abfassung ihrer Schriftwerke geleitet haben könnten, und ist geneigt, aus solchen Tendenzen und Zwecken heraus alles und jedes, auch Einzelheiten, zu erklären.

Nun ist es ja freilich nicht zu bestreiten, dass ein jeder intelligente Schrifsteller mit seiner Arbeit auch bestimmte Zwecke verfolgt und nicht nur geschrieben hat, um zu schreiben, wie in unserem tintenseligen Zeitalter vielfach geschieht. Und es ist auch selbstverständlich, dass in gewissem Sinne der Zweck stets Auswahl, Anordnung und Darstellung des Stoffes bestimmt hat.

Namentlich bei Geschichtsdarstellungen aber kann der Zweck des Schriftstellers auch nur oder doch mit darin bestanden haben, möglichst alles aufzuzeichnen, was über das Thema zu erfahren war. Und dabei kann ein Schriftsteller auch sehr kritiklos verfahren sein und Dinge aufgezeichnet haben, die der Aufzeichnung kaum wert waren, was er aber zu beurteilen vielleicht nicht oder nicht genügend in der Lage war.

Dass die Historiker der urchristlichen Zeit vielfach so gearbeitet haben, unterliegt nach dem Zeugnis des Lukas im Prooemium seines Evangeliums über seine eigene Arbeit und nach dem Zeugnis des Papias über die Arbeit des Markus keinem Zweifel. Und gerade das verleiht ihren Schriftwerken ihren hohen Wert auch dort, wo sie notorisch nicht der historischen Wirklichkeit entsprechend berichten, sondern nur bezeugen, wie man sich zu ihrer Zeit jene Wirklichkeit vorgestellt hat.

Das nötigt die Wissenschaft zur Kritik. Diese ist nicht nur berechtigt, sondern notwendig. Und das um so mehr, wenn wir bedenken, was jenen Schriftstellern an Quellen zu Gebote gestanden hat. So sicher es ist, dass sie vorhandene Schriftwerke fleissig benutzt haben (Lk. 1, 1), so sicher ist es, dass daneben die mündliche Überlieferung in ihrem anfänglich breit dahin-

fliessenden Strom ihnen ebenso sehr eine Quelle gewesen ist, aus der sie geschöpft haben als rechte Kinder ihrer Zeit.

Diese mündliche Überlieferung musste in dem Momente an Bedeutung zu verlieren beginnen, als sie schriftlich fixiert wurde und diese Schriften nach und nach anfingen autoritative und endlich gar kanonische Geltung zu erlangen. Dennoch ist aber weder alles, was an Überlieferung vorhanden war, aufgezeichnet worden (vgl. Agrapha), noch sind alle Schriften zu kanonischer Geltung gelangt (vgl. Logienschrift, Hebräerevangelium u. a.). Die Kanonisierung einzelner Schriften hat es mit sich gebracht, dass diese durch immer wieder erneute Abschriften sich erhalten haben, während die anderen, von ihnen verdrängt oder auch nur zu beschränkter oder gar keiner Geltung gekommen, völlig zu Grunde gegangen oder doch nur in Bruchstücken auf uns gekommen sind.

Ein Urteil über ihren Wert oder Unwert ist damit noch nicht gefällt. Und wieviel sie wie überhaupt an Überlieferungsstoffen, so an glaubwürdiger und gesicherter Überlieferung enthalten haben, bleibt eine Frage, die nur von Fall zu Fall entchieden werden kann.

Nun beschränkte sich die Überlieferung wenn auch vorzugsweise, so doch keineswegs ausschliesslich auf die Kreise der urchristlichen Gemeinde. Angesichts des erstzeitlichen Verhältnisses von Judenchristentum und Judentum [1]) erscheint es fast selbstverständlich, dass auch nicht christliche, insbesondere jüdische Kreise nicht ohne jegliche Kunde von dem, was über Jesum überliefert wurde, geblieben sein werden. Ja, sofern es sich um historische Ereignisse handelte, die sich öffentlich vor aller Augen abgespielt hatten, konnten selbst dem Christentum völlig fernstehende Kreise selbständige Überlieferungen besitzen.

Es kommt dazu, dass wir uns das Judentum der urchristlichen Zeit doch keineswegs in seiner Gesamtheit nach dem Bilde der von einem fanatischen Hass gegen Jesum beseelten Ἰουδαῖοι des 4 Evangeliums denken dürfen. Es wird zahlreiche Gruppen gegeben haben, die die Kluft zwischen den beiden Extremen, Anhängern und Feinden Jesu, überbrückten. Das

1) Vgl. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, Kp. 2.

Wort des Agrippa: es fehlt nicht viel . . . dass ich „ein Christ würde", wird von vielen seiner Volksgenossen gegolten haben. Diese „den Christen näherstehenden Gruppen des Volkes sind von der jüdischen rabbinischen Tradition naturgemäss vergessen worden, und es ist noch wenig geschehen, um auch sie gebührend wieder hervortreten zu lassen"[1]). So selbstverständlich es ist, dass in diesen Kreisen manche nicht schlechte Überlieferung über die Ereignisse der evangelischen Geschichte vorhanden gewesen sein wird, so erklärlich ist es, dass kein Schriftwerk uns erhalten geblieben ist, das uns von ihr Kunde gibt.

Damit ist nun das Bild skizziert, in das wir das uns vorliegende Schriftwerk, wenn es sich als aus dieser Zeit stammend erweisen kann, einzuordnen haben. Ist es ein Produkt nichtchristlicher Hand und lässt es uns einen Blick tun in die Entwicklung der Überlieferung ausserhalb der durch unsere kanonischen Evangelien bezeichneten Linie, so ist damit schon sein bedeutender Wert gesichert.

Ein jeder Lichtstrahl, der auf die Geschichte der Tradition im 1. Jahrhundert fällt, muss willkommen sein, denn unsere kanonischen Evangelien bilden selbst nur Etappen auf dem Wege der Entwicklung. Sofern sie als relativ späte Niederschläge der mündlichen Überlieferung und dazu noch einer Überlieferung innerhalb durch konkrete Interessen bestimmter Kreise sich zu erkennen geben, fordern sie selbst zu einer steten Prüfung auf, inwieweit die ihnen zu Grunde liegende Überlieferung der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht und inwieweit überhaupt nachweisbare Überlieferungselemente in ihnen verarbeitet sind.

Davon ist auch das 4. Evangelium nicht auszunehmen, so wenig man heutzutage in weiten Kreisen auch geneigt ist, ihm überhaupt noch einen Quellenwert beizumessen. Mag es sich um den schriftstellerischen Charakter dieses Evangeliums verhalten, wie es wolle, — dass in ihm, und wenn auch nur ganz gelegentlich, Überlieferungselemente von bemerkenswerter Güte verarbeitet sein können, ist auch durch die stärksten und lautesten Machtsprüche nicht zu bestreiten. Es gilt nur Massstäbe zu finden, an denen sich messen lässt, inwieweit in den uns vorliegenden Schriften tatsächlich und nachweisbar Überlieferungsstoffe Aufnahme gefunden haben.

1) Vgl. Berendts a. a. O. S. 46 und Anm. 1.

Ob und wieweit die im slavischen Text erhaltenen „Zeugnisse“ zur Gewinnung solcher Masstäbe beitragen können, hat die nachstehende Untersuchung zu lehren.

Ihr stellt sich noch eine besondere Schwierigkeit entgegen, die zur Vorsicht mahnen könnte. Die „Zeugnisse“ liegen uns nur in einer slavischen Übersetzung vor. Dass sie nicht erst auf slavischem Boden entstanden sind, sondern tatsächlich eine Übersetzung einer griechischen Vorlage darstellen, ist unzweifelhaft. Das beweisen die ins Slavische übernommenen griechischen Worte, z. B. katapetasma, titly (vgl. auch Berendts S. 72). Die Schwerfälligkeit der Übersetzung gibt aber auch die Gewähr, dass der Übersetzer sich eng an seine Vorlage gebunden gefühlt und nicht durch freie Wiedergabe der Gedanken die ursprüngliche Formulierung verwischt hat. Schimmert gelegentlich die griechische Satzkonstruktion noch durch, ja, wird sogar hier und da der slavische Text überhaupt erst durch Rückübersetzung verständlich, so ist damit sichergestellt, dass der slavische Text kein Hindernis für die Wertung der „Zeugnisse“ darstellt.

Die Stellung der „Zusätze“ im Text des Bellum judaicum.

Behufs Entscheidung der Frage, ob wir es hier mit Interpolationen zu tun haben oder ob die Stücke integrierende Bestandteile des Josephustextes darstellen, ist zuallererst das Verhältnis, in dem die „Zusätze“ zu dem sie umgebenden Texte stehen, einer Prüfung zu unterziehen.

Das erste Täuferstück (I) steht im Bellum judaicum hinter dem Abschnitt II, 7, 2.

Nachdem Josephus das Testament des Herodes, durch welches Archelaus zum Nachfolger im Königtum ernannt worden war, am Schluss des I. Buches erwähnt hatte, berichtet er in II, 1–6 zunächst über die Wirren im Lande, durch welche Archelaus am Antritt seines Erbes verhindert wurde, und über seine Bemühungen, in Rom die Bestätigung des Kaisers zu erlangen. II, 6, 3 erwähnt der Schriftsteller sodann, dass diese Bemühungen von Erfolg gekrönt waren und dass der Kaiser dem Archelaus die Hälfte des Königreiches und den Titel eines Ethnarchen verliehen habe. Es folgt weiter in II, 7, 1 und 2 eine eingeschaltete Erzählung von einem Juden, der sich für den unter Herodes hingerichteten Alexander ausgegeben hatte, aber in Kürze entlarvt wurde. Erst nach dieser Episode fährt der Schriftsteller fort: „Als nun Archelaus seine Ethnarchie angetreten hatte u. s. w.“ (παραλαβὼν τὴν ἐθναρχίαν).

Das erste Täuferstück ist nun v o r dieser Notiz, unmittelbar hinter der Alexanderepisode eingeschaltet. Mit der Zeitangabe: „D a m a l s wandelte ein Mann unter den Juden“, wird die nachfolgende Erzählung in die Zeit der Thronwirren verlegt. Dennoch wird im Verlauf der Erzählung vorausgesetzt, dass Archelaus bereits wieder im Lande war und die Regierung geführt habe (I, 8).

Weder vorher noch im Verlaufe der Erzählung ist vom Regierungsantritt des Archelaus die Rede, dieser wird erst nachher (II, 7, 3) erwähnt.

Danach erscheint, wie auch schon R. Seeberg erkannt hat[1]), die Stellung des 1. Täuferstückes „so ungeschickt als möglich" und daher der Schluss unausweichlich, dass das Stück ein fremdes Element in dem Texte darstellt.

Das wird bestätigt durch die Beobachtung, dass nach Ausscheidung dieses Stückes der Textzusammenhang als ein völlig geschlossener erscheint. Nachdem von der Erledigung der Thronwirren geredet worden ist, danach auch die in gewissem Sinne mit zu diesen zu rechnende Alexanderepisode erwähnt worden, beginnt die Erzählung von den Regierungstaten des Archelaus, die daher dem Vorhergehenden entsprechend mit einer Notiz über dessen Regierungsantritt eingeleitet wird. Diese Notiz erscheint dagegen nach einer Erzählung, in der Archelaus bereits als regierend vorausgesetzt wird, deplaciert.

Es ist aber begreiflich — und auch das bestätigt, dass hier eine Interpolation vorliegt, —wie der Interpolator dazu gekommen ist, gerade hier seinen Zusatz einzufügen. Es stand ihm überhaupt keine andere Stelle zur Verfügung. Denn im ganzen vorhergehenden Text wird Archelaus als in Rom befindlich vorausgesetzt und gleich am Anfang des folgenden Paragraphen wird schon von seiner Verbannung erzählt.

Günstiger ist die Sachlage beim zweiten und dritten Stück.

Das II. Stück steht am Schluss von Bell. jud. II, 9, 1, wo kurz erwähnt wird, dass Herodes und Philippus nach dem Tode des Augustus im Besitze ihrer Tetrarchien verblieben seien und mehrere Städte gegründet hätten. Im folgenden Abschnitt II, 9, 2 wendet sich der Schriftsteller den Vorgängen in Judäa zu. Wenn noch irgend etwas von Philippus, bezw. Herodes zu erzählen war, so schloss sich das an dieser Stelle ganz natürlich an, eine Unterbrechung des Zusammenhanges liegt nicht vor.

Doch auch hier erscheint die Anknüpfung wenig geschickt. Die einleitenden Worte: „Als Philippus im Besitz seiner Gewalt war" scheinen im Kontext eine Bemerkung darüber vorauszusetzen, dass er zu irgend einer Zeit nicht im Besitze seiner Gewalt gewesen sei. Doch der Kontext bietet nichts derartiges.

---

1) A. a. O. S. 306.

Im Gegenteil, da eben von Regierungstaten des Philippus geredet worden war, wäre eine nur etwa den Zeittermin genauer bestimmende Anknüpfung natürlicher gewesen. Die gebrauchten Worte machen den Eindruck, dass sie an der Notiz im vorhergehenden Satze, Herodes und Philippus seien in ihren Tetrarchien „verblieben" (διαμείναντες), orientiert seien. Somit ist dieses Stück wenigstens dessen verdächtig, dass es eine Interpolation ist.

Das III. Stück schliesst sich dem II. unmittelbar an, steht also und fällt mit diesem.

Der erste der von Christo handelnden Abschnitte (IV) ist in die Geschichte der Prokuratur des Pilatus eingeschoben und zwar zwischen Bell. jud. II, 9, 3 und 4. In § 2 und 3 berichtet Josephus über den Versuch des Pilatus, Standarten mit den Bildnissen des Kaisers nach Jerusalem zu bringen, und die dadurch hervorgerufene Volksbewegung. In § 4 folgt eine Erzählung über einen Aufstand der Juden anlässlich des Baues einer Wasserleitung. Die beiden Erzählungen sind im griechischen Text eng miteinander verknüpft. In der gleichen Zusammenstellung berichtet Josephus auch Antiqu. XVIII, 3, 1 und 2 über dieselben Ereignisse. Das an dieser Stelle eingeschobene Christuszeugnis, das fraglos eine Interpolation ist, ist erst nach Ant. XVIII, 3, 2 eingeschoben, der Verfasser hat also gemerkt, dass § 1 und 2 aufs Engste zusammengehören. Diese Anordnung ist um so mehr zu beachten, als der Verfasser dieser Interpolation, wie später noch nachgewiesen werden wird, das im slavischen Text erhaltene Zeugnis IV gekannt hat. Er scheint also der Ansicht gewesen zu sein, dass dieses letztere den Zusammenhang störe, und hat daher seiner Interpolation eine bessere Stellung gegeben.

Angesichts dessen hat auch R. Seeberg die Stellung des slavischen Stückes IV zwischen den beiden erwähnten Erzählungen als „entscheidende" Instanz für seinen Interpolationscharakter angesehen. Er stützt sich namentlich darauf, dass Bell. jud. II, 9, 4 die zweite Erzählung mit den Worten eingeleitet wird: „Darauf rief er (Pilatus) einen anderen Tumult hervor", während im slavischen Stück ja nicht Pilatus es war, der einen Tumult hervorrief[1]). Seeberg hat aber übersehen, dass im slavischen Text, worauf Berendts[2]) schon hingewiesen

1) A. a O. S. 306.
2) A. a. O. S. 40.

hat, die Anknüpfung eine weniger enge ist. Hier beginnt die Erzählung von der Wasserleitung mit den Worten: „Und nachher erregten die Juden einen zweiten Aufstand."

Da nun beim Slaven die Geschichte von den Kaiserbildern im wesentlichen ebenso wie im griechischen Text erzählt wird, hiernach jedenfalls Pilatus es ist, der den Tumult „erregt", im Christusstück dagegen gerade nur die Juden einen Aufstand versuchen, so ist die gegebene Anknüpfung innerhalb des vollständigen slavischen Textes durchaus passend.

Auch auf den Ausdruck „einen zweiten Aufstand" kann man kein Gewicht legen, denn das ist Übersetzung des auch im griechischen Text stehenden Wortes ἑτέρα, was nicht notwendig „ein anderer von zweien" heisst. Ausserdem hat in der griechischen Vorlage des Slaven vermutlich der Ausdruck στάσις (mjateż) statt des im griechischen Text stehenden ταραχή gestanden. Und von einer „στάσις" kann bei der Geschichte von den Kaiserbildern kaum die Rede sein. Die Verbindung des Stückes mit dem Kontext ist also nicht zu beanstanden.

Damit ist aber noch nicht bewiesen, dass das slavische Christuszeugnis einen integrierenden Bestandteil des Textes bildet und keine Interpolation sein kann.

Liest man den slavischen Bericht im Zusammenhange mit der vor- und nachstehenden Erzählung, so bemerkt man leicht, dass der Gesamtcharakter der Erzählung von Jesu nur schlecht mit dem der übrigen Stücke harmoniert. Voran steht eine Erzählung, welche durchaus bestimmt ist durch den Gedanken der Volksbewegung, die durch das Tun des Pilatus hervorgerufen wurde. Genau den gleichen Eindruck macht die dem Christusstück folgende Erzählung. Im Christusstück selbst spielt dagegen der Aufstandsversuch eine so nebensächliche Rolle, dass seine Erwähnung auch ganz gut hätte wegfallen können, ohne einen wesentlichen Verlust zu bedeuten, — es ist nur der äussere Anlass für den ersten Prozess Jesu. Diese kurze Erwähnung ist umrahmt von weitausgreifenden Erörterungen über die Person und das Wirken Jesu und einem ausführlichen Prozessbericht. Dieser letztere bildet das eigentliche Hauptthema, nicht der Aufstandsversuch der Juden.

Danach erscheint auch die Anreihung der folgenden Erzählung durch die obenzitierten Einleitungsworte nicht gerade sehr geschickt. Durch sie wird ein Ton auf den Aufstand verlegt, den er in der vorhergehenden Erzählung nicht hat. Die Anknüpfung sieht wie eine Verlegenheitsauskunft aus, es musste

eben ein Übergang zu einer Aufstandsgeschichte gefunden werden.

An diesem Eindruck ändert auch nichts, dass die slavische Erzählung von dem Aufstand anlässlich der Wasserleitung in Abweichung vom griechischen Text den Sonderzug enthält, es seien 3000 auf der Flucht erschlagen worden (der Grieche redet nur von „vielen"), was an die Notiz im Christusstück, Pilatus habe viele niederhauen lassen, erinnert [1]). Denn nicht nur steht im Christusstücke keine Zahlenangabe, so dass die Ähnlichkeit mit der Fortsetzung des Slaven nicht grösser ist als mit der des Griechen, sondern die genannte Notiz hat auch im Zusammenhang der Erzählung von Jesu keinen Ton, ist vielmehr gleichfalls nur eine beiläufige.

Gegen den Interpolationscharakter des Christusstückes spricht auch nicht, dass beim Slaven in Abweichung vom Griechen die Juden es sind, die in § 4 als die Erreger des Aufstandes erscheinen. Denn selbst wenn sich nachweisen liesse, dass die Abweichungen, die der gesamte slavische Josephustext vom griechischen aufweist, nicht erst von einem späteren Bearbeiter hergestellt worden sind, sondern der ursprünglichen Textfassung angehören, so ist dadurch nicht ausgeschlossen, dass ein Interpolator doch noch in der nächsten Umgebung seiner Interpolation Änderungen angebracht hat, um seinem Einschub die nötige Verbindung mit dem Kontext zu geben. Bei einem der weiteren Stücke (V) scheint mir das evident zu sein, denn da steht eine Abänderung mit der eingeschobenen Erzählung in unlösbarem Zusammenhang.

Wenn nun auch die Stellung des IV. Stückes nicht entscheidend für den Interpolationscharakter sein kann, so bleibt doch auch dieses Stück immerhin dessen verdächtig, dass es an seiner jetzigen Stelle nicht ursprünglich ist.

Das V, das Apostelstück (VI u. ff. sind wieder Christusstücke) steht in Bell. jud. II, 11, 6 und ist in diesem Paragraph an die Erwähnung der Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander angefügt.

In diesem Abschnitt berichtet Josephus über die Unternehmungen des Agrippa, besonders die Befestigung Jerusalems, um daran sofort die Notiz zu knüpfen, dass dieses grosse Werk durch den Tod Agrippas unterbrochen worden sei. Indem er

1) Berendts scheint hierauf Gewicht zu legen a. a. O. S. 41.

nun von den Kindern Agrippas redet, nennt er ausdrücklich unter ihnen Agrippa II, dessen Unmündigkeit zur Folge hatte, dass Claudius das Königreich wieder in eine Provinz verwandelte und unter die Verwaltung von Prokuratoren stellte. Von diesen werden nur die beiden ersten genannt, ihre Stellung zum jüdischen Volk durch einen kurzen Satz charakterisiert, und dann schliessen sich sofort weitere Angaben über die Familie der Herodianer, den Tod des Herodes, des Königs von Chalkis, etc. an. Es ist deutlich, dass die Erwähnung der Prokuratoren in diesem Zusammenhang nur eine beiläufige ist, veranlasst ausschliesslich durch die Notiz über die Unmündigkeit Agrippas II.

Der Slave weicht vom griechischen Text zunächst darin ab, dass er die Angabe über die Hinterbliebenen des Agrippa und auch die Erwähnung Agrippas II weglässt, ja sogar im Widerspruch zum Griechen angibt, dass Agrippa gestorben sei, ohne einen Sohn zu hinterlassen. Dementsprechend beginnt er seine Erzählung über die Prokuratoren mit einem „Wiederum sandte Claudius", also ein Neues lose anreihend.

Der weitere Abschnitt des Griechen über die Herodianer und ihre Familienverhältnisse fehlt beim Slaven. Dieser knüpft vielmehr an seine Schlussnotiz über die Sendung des Cumanus (V, 12) sofort den Bericht über die Unruhen während dessen Prokuratur, den der Grieche erst II, 12, 1 bietet. Auch der Anfang dieses Abschnittes fehlt beim Slaven.

Danach erscheint der Bericht des Slaven über die Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander mit dem Folgenden in gutem Zusammenschluss, weniger gut ist die Verbindung mit dem Vorhergehenden. Auch hier ist der Zusammenschluss freilich enger, als er beim Wortlaut des Griechen sein würde, sofern beim Slaven ausschliesslich ein Bericht über die Regierung des Agrippa, nicht aber über seine Familienverhältnisse vorliegt. Und da nach Agrippas Tode sein Gebiet unter die Verwaltung von Prokuratoren gestellt wurde, so schliesst sich der folgende Bericht über die Wirksamkeit der Prokuratoren inhaltlich ganz passend an. Dennoch ist die unmittelbare Verknüpfung mit dem Vorhergehenden nur eine sehr lose. Nach dem Slaven erscheint es ganz selbstverständlich, dass Claudius, nachdem Agrippa kinderlos gestorben war, gleich Prokuratoren einsetzt, obgleich es sich doch um ein Königreich handelt und nicht um eine von Agrippa nur verwaltete Provinz, — es fehlt hier auch die beim Griechen den Übergang zu dieser

Regierungsform erklärende, sehr bezeichnende Bemerkung, Claudius habe das Königreich wieder in eine Provinz verwandelt.

Das lässt auch hier den Verdacht aufkommen, dass wir es doch mit einer Interpolation zu tun haben.

Welche Gestalt die Vorlage gehabt hat, ist mit Sicherheit nicht zu bestimmen. Die beim Griechen hinter der Erwähnung des Cuspius Fadus und Tiberius Alexander stehenden Notizen über die Familienverhältnisse der Herodianer können in ihr enthalten gewesen sein. Denn es ist möglich, dass der Interpolator sie gestrichen hat, weil sie zwischen dem ausführlichen Bericht über die Tätigkeit der beiden genannten Prokuratoron und dem gleich darauf folgenden über deren Nachfolger völlig deplaciert erscheinen mussten. Dagegen können die Bemerkungen über die Familie des Agrippa, die beim Griechen vor der Erwähnung der ersten beiden Prokuratoren stehen, in der Vorlage nicht gestanden haben. Denn es wäre unerklärlich, was den Interpolator veranlasst haben sollte, sie nicht einfach zu streichen, sondern Agrippa im Widerspruch zu der Vorlage als kinderlos verstorben zu bezeichnen. Dementsprechend muss in der Vorlage auch die zweite Erwähnung des Sohnes des Agrippa (B. j. II, 12, 1) gefehlt haben.

Auch der den Bericht über die beiden Prokuratoren einleitende Satz („wiederum sandte Claudius etc.") muss wenigstens in seinem jetzigen Wortlaut dem Interpolator angehören, denn er steht mit dem unmittelbar Vorhergehenden nur in losem Zusammenhang, gehört aber aufs Engste mit der folgenden Erzählung zusammen, die nicht nur direkt an ihn anknüpft, sondern auch später noch gelegentlich (V, 7) auf diesen Anfang zurückblickt. Dafür spricht auch, dass der fragliche Satz über die Stellung jener Prokuratoren zu den Juden ein Urteil enthält, das wesentlich günstiger lautet als das im griechischen Text und auch mit dem entsprechenden Bericht in den Antiquitäten des Josephus nicht übereinstimmt.

Wesentlich anders ist die Sachlage bei den letzten drei Stücken, die wiederum von Jesu handeln.

Das VI. Stück ist eine kurze Notiz über den Inhalt einer Tafel im Tempel, die sich der vorhergehenden Erwähnung solcher im Tempel vorhandener Inschrifttafeln ungezwungen anfügt. Die Verbindung mit dem Kontext ist in keiner Beziehung zu beanstanden.

Zu bemerken ist allerdings, dass an dieser Stelle der slavische Text wieder eine wesentliche Verkürzung gegen den griechischen darstellt. Es fehlt die im griechischen Text Bell. jud. V, 5, 2 enthaltene detaillierte Angabe über die Masse des Tempels, und es schliesst sich an die Notiz über die Inschriften gleich (mit abweichender Einleitung) die Angabe über den Weibervorhof. Somit steht die Notiz über die Inschrift an Stelle einer anderen. Damit ist aber nur bewiesen, dass der Text des Slaven anders lautet als der griechische, daraus ist aber noch nichts für oder gegen die Ursprünglichkeit jener Notiz zu erschliessen.

Dass hier aber doch wieder eine Interpolation vorliegt, ergibt sich aus dem Inhalt der Notiz. Es wird bei ihrer eingehenderen Besprechung im einzelnen nachgewiesen werden, dass ihr ein Missverständnis zu Grunde liegt. Dieses Missverständnis ist nur erklärlich, wenn es durch eine voranstehende Angabe des Textes veranlasst worden ist. Ist das der Fall, dann kann der voranstehende Text nicht von demselben Autor herrühren, der diese irrige Notiz verfasst hat. Näheres hierüber wird in dem Abschnitt „Die Inschrift im Tempel" geboten werden.

Das VII. Stück steht im Bellum judaicum innerhalb der Beschreibung des Tempels dort, wo vom Vorhang am Hauptportal des Tempels geredet wird, hinter V, 5, 4. Die Anknüpfung an das Vorhergehende und das Folgende ist auch hier tadellos. Aber auch hier kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, dass man es mit einer Interpolation zu tun hat. Die ganze Umgebung des Stückes bildet eine eingehende, rein descriptive Schilderung des Tempels und seiner Teile. Nicht an einer einzigen Stelle wird etwa eine historische Notiz oder dgl. eingefügt. Da erscheint denn der vorliegende Abschnitt durchaus als eine Abschweifung, die in der sonstigen Beschreibung keine auch noch so kurze Analogie hat.

Somit erweckt auch dieses Stück den Verdacht, nicht ursprünglich dem Texte angehört zu haben.

Mit dem VIII. Stück des Slaven verhält es sich ähnlich wie mit dem V. und VI., sofern es gleichfalls an Stelle einer anderen Angabe im griechischen Texte Bell. jud. VI, 5, 4 steht. Die beiden Texte verhalten sich hier zu einander wie die Aussagen zweier verschiedener Meinungen über denselben Gegenstand. Die Verknüpfung mit dem Kontext enthält keinerlei Verdachts-

momente. Hier kann nur eine Untersuchung des Inhalts Aufschluss geben. Auf diese ist also zu verweisen.

Auch in betreff aller übrigen Stücke wird erst die Untersuchung des Inhalts weitere Indizien dafür beibringen können, ob wir es hier tatsächlich mit Interpolationen zu tun haben. Hier war nur von der Stellung der Stücke im Text zu reden.

Die Täuferstücke.

Das erste der drei vom Täufer handelnden Stücke bietet nur in seiner ersten Hälfte, wo von dem Auftreten des Täufers und seiner Wirksamkeit geredet wird, eine Parallele zu dem Bericht der kanonischen Evangelien. Die zweite Hälfte enthält einen den Evangelien völlig fremden Stoff mit nur leisen Anklängen an sie. Ebenso erzählt auch das II. Stück etwas den Evangelien völlig Fremdes. Näher tritt ihnen wieder das III. Stück. Aber nicht nur ist hier der Bericht zum Teil ausführlicher, zum Teil kürzer als der evangelische, sondern es treten uns auch wieder den Evangelien ganz fremde Elemente entgegen, daneben auch wieder frappierend nahe Berührungen. Der Schluss enthält wieder mit seinen Erwägungen über den Täufer ganz Eigenartiges. Dieses eigentümliche Mischungsverhältnis von Berührungen und Widersprüchen verbietet, vorschnell das Urteil auf Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des slavischen Berichtes von dem der Evangelien zu fällen, und nötigt zu einer eingehenden Prüfung des Berichtes auf seine Quellen.

Die Zeit des Täufers.

Vor allem tritt eine chronologische Frage in den Vordergrund. Gleich das erste Wort des Berichtes enthält eine im höchsten Grade auffallende Zeitbestimmung.

Das „damals“ (I, 1) verlegt das zu Erzählende in die Zeit des Archelaus, denn der Abschnitt steht an einer Stelle im Bellum judaicum, wo von diesem Archelaus die Rede ist. Dass der Verfasser diese Zeit meint und der Abschnitt nicht etwa versehentlich an diese Stelle gesetzt worden ist, geht daraus hervor, dass in der Erzählung selbst eben dieser Archelaus (I, 8) als der genannt

wird, vor den der Täufer geführt wurde. Nun ist Archelaus bereits im Jahre 6 nach Chr. seines Amtes entsetzt worden. Und da nach II, 7 Johannes auch den im Jahre 34 verstorbenen Philippus überlebt hat, so muss seine Wirksamkeit nach Ansicht des Verfassers sich über 30 Jahre erstreckt haben. Mit Recht bemerkt Schürer hierzu: „das wird niemand als historisch annehmen".

Wie ist aber der Verfasser zu seiner irrigen Annahme gekommen, dass Johannes schon unter Archelaus aufgetreten sei? Meines Wissens ist keine Tradition bekannt, die ihn zu dieser Ansetzung hätte führen können Ist man nun geneigt, in diesen Stücken eine späte Interpolation aus christlicher Feder zu erblicken, so wird man nicht umhin können, Mt. 3, 1 als die Quelle derselben anzusehen (2, 22: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας κτλ und 3, 1: ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις). Das hat aber schon Berendts mit genügenden Gründen zurückgewiesen. Das τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς 3, 13 macht unmissverständlich klar, dass das Auftreten des Täufers 3, 1 zeitlich nach den folgenden Ereignissen zu bestimmen ist. Denn wenn auch τότε bei Matthäus keineswegs immer die unmittelbare zeitliche Folge bezeichnet, so hindert es doch in jedem Fall die Meinung, dass zwischen 3, 1 und 3, 13 ein Zeitraum von ca. 30 Jahren liegen könnte. „Wo aber und wann, auf dem Boden der christlichen Kirche, ist solch' eine Auffassung möglich gewesen, seitdem die synoptische Tradition allgemeine Geltung erlangt hatte[1])?"

Nun ist allerdings möglich, dass der Verfasser irgend eine Tradition gekannt habe, die wir nicht mehr kennen und die mit aller Bestimmtheit das Auftreten des Täufers in eine so frühe Zeit verlegte, mit solcher Bestimmtheit, dass er sich ihr trotz Mt. 3. 1. 13 zu folgen berechtigt glaubte. Damit würde sich das Problem aber nur etwas verschieben, und die Frage hätte dann nur zu lauten: wie ist es zu dieser irrigen Tradition gekommen? Es ist daher viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser der Josephusstücke auf einem anderen Wege zu seinem Irrtum gelangt ist.

Im II. Stück weiss er von einem Traum des Philippus zu erzählen, den Johannes der Täufer diesem gedeutet hat. Dieses Stück hat er nun jedenfalls nicht aus den Evangelien, sondern

1) Berendts, a. a O. S. 29.

fusst hier, wie noch näher nachgewiesen werden wird, auf einer ausserkanonischen Tradition. Nun erzählt Josephus Bell. jud. II, 7, 2, also gerade an der Stelle, vor der das I. Zeugnis eingeschoben ist, gleichfalls von einem Traum, den Archelaus gehabt hat, wie er auch sonst von solchen Träumen zu berichten weiss (z. B. gleich darauf II, 7, 3). Wurde nun in der Tradition Johannes der Täufer in Beziehung gesetzt zu dem Traume des einen Herodianers, so konnte es leicht geschehen, dass er durch eine einfache Verwechselung der Personen auch zu dem Traume des anderen Herodianers, des Archelaus, in Beziehung gesetzt worden ist. Denn mit Zeitunterschieden befasst sich eine volkstümliche Tradition wenig, diese bilden kein Hindernis für derartige Verwechselungen. Und war Johannes der Täufer erst einmal zu Archelaus in Beziehung gesetzt worden, so wird man auch noch manches andere über Johannes den Täufer Erzählte in die Zeit des Archelaus versetzt haben. Der Verfasser des Josephusstückes konnte auf Grund solcher Tradition leicht zu dem Irrtum kommen, Johannes der Täufer sei in der Tat schon zu Archelaus' Zeit aufgetreten.

Zu diesem Irrtum konnte er aber nur kommen, wenn er mit seiner Erzählung einer ihm zugänglich gewordenen Tradition folgte, also zu einer Zeit, wo solche volkstümliche Traditionen noch im Umlauf waren und er noch nicht in der Lage war, durch eine autoritative Zeitangabe, wie das Matthäusevangelium sie bot, irrige Datierungen zurechtzustellen. Er muss ganz harmlos, ohne nachzurechnen, jenen volkstümlichen Traditionen gefolgt sein. Der Irrtum des Verfassers der Josephusstücke ist nur denkbar und möglich zu einer Zeit, da die synoptische Tradition noch nicht „allgemeine Geltung erlangt hatte".

Damit ist auch schon eine Instanz gewonnen gegen die Annahme, dass ein Christ der späteren Zeit diese Stücke in seinen Josephustext hineingesetzt und sich dabei bemüht haben sollte, sie so zu komponieren, dass sie für echte Josephusstücke gehalten werden könnten. Er hätte damit dem chronologisch keineswegs ungenau berichtenden jüdischen Historiker einen argen chronologischen Fehler imputiert und damit seine Fiktion der Autorschaft des Josephus eher gefährdet als gestützt.

Dass aber die Erzählung von Johannes dem Täufer, wie sie in unseren Josephusstücken vorliegt, in der Tat auf volkstümlicher Tradition ruht, wird auch durch ihren weiteren Inhalt bestätigt.

Die Gestalt des Täufers.

Ein besonderes Interesse verrät der Verfasser an der äusseren Lebensweise des Täufers. Schon der Umstand, dass er immer wieder auf diese zu sprechen kommt oder doch auf sie anspielt, wo es angängig ist (vgl. I, 1 f. 9. III, 9. und I, 12. II, 3. III, 3), weist uns darauf, dass das ein Mann geschrieben hat, der auf im Volke umlaufende Erzählungen achtete und an ihnen sein Gefallen hatte. Gerade an Aeusserlichkeiten haftet das Volksinteresse in erster Linie, denn sie springen ohne weiteres jedem in die Augen und erregen vor allem die Aufmerksamkeit und fallen auf. Und wie der Täufer ausgesehen hat, wird so mancher, der vielleicht kein Wort von seiner Predigt vernommen oder behalten hatte, doch zu erzählen gewusst haben. Gerade für solche Aeusserlichkeiten hat das Volk auch ein gutes Gedächtnis trotz aller Neigung zu übertreiben und auszuschmücken. Hier könnte also eine gute geschichtliche Tradition, die in manchen Stücken Glaubwürdigkeit verdient, aufbewahrt sein.

Auffallend wird die äussere Erscheinung des Täufers ohne Zweifel gewesen sein. Das berichten auch unsere Evangelien (vgl. Mk. 1, 6. Mt. 3, 4).

Der Verfasser der Josephusstücke hebt vor allem hervor, dass die Kleidung des Täufers eine „absonderliche“ gewesen sei (I, 1). Das Absonderliche besteht darin, dass er „Rindsfelle“ (I, 1), „Tierfelle“ (II, 3) als Kleidung benutzte, mit ihnen aber nur mangelhaft seine Blösse bedeckte, während die unverhüllten Körperteile mit einem starken natürlichen Haarwuchs bedeckt erschienen (so wird der Satz I, 1b. aufzufassen sein; hier liegt wohl eine Ungeschicklichkeit des slavischen Uebersetzers vor). Diese äussere Erscheinung eines nicht in Häusern, sondern in der Wüste Lebenden, der aller Unbill der Witterung ausgesetzt war, wird es vor allem gewesen sein, die seine Bezeichnung als eines „Wilden“ (I, 2. III, 3), als eines, der „aus dem Walde gekommen wie ein Tier“ (I, 12), veranlasst hat. Es ist selbstverständlich, dass auch das Aussehen seines Gesichtes der übrigen Körpererscheinung entsprochen haben wird, und es ist nur ein kurzer Ausdruck, der eine nähere Beschreibung ersetzen soll, wenn I, 2 die Bezeichnung „gleich wie ein Wilder“ ausschliesslich betreffs seines Gesichtes gebraucht wird.

Mag in dieser Schilderung der äusseren Erscheinung des Täufers vielleicht auch ein gut Stück Uebertreibung liegen, so ist sie doch echt volkstümlich. Sie entspricht durchaus der Vorstellung von jenen vagierenden Propheten, die es von altersher in Israel gegeben hat.

Diese Schilderung wird auch der geschichtlichen Wirklichkeit ziemlich nahe kommen. Denn sehr viel anders werden wir uns den Täufer kaum vorstellen dürfen. Als eine ungeschichtliche „naturalistische" Vergröberung der Notizen in den Evangelien ist diese Schilderung jedenfalls nicht aufzufassen. Denn wer sollte ein Interesse daran gehabt haben, eine solche Vergröberung vorzunehmen? Am allerwenigsten ein Christ späterer Zeit! Die Beschreibung, die die Evangelien vom Täufer geben, klingt vielmehr nach einer absichtlich hergestellten Verfeinerung, bedingt durch das Interesse an Johannes als „dem Propheten", jenem, der da kommen sollte, um „dem Herrn" den Weg zu bereiten. Dass in dem Auftreten des Täufers die alttestamentliche Weissagung sich erfüllt hat, bemühen sich die Evangelisten geflissentlich nachzuweisen. Und diesem Streben entsprechen auch die Notizen Mk. 1, 6 und Mt. 3, 4.

Wenn hier von Johannes gesagt wird, dass er ein Gewand von Kameelshaaren getragen habe, das zusammengehalten wurde durch einen ledernen Gürtel, so besagt dieses ausdrücklich, dass es ein wirkliches Gewand gewesen sei (Mt.: εἶχεν τὸ ἔνδυμα, Mk. vielleicht ursprünglicher, aber weniger deutlich: ἦν ἐνδεδυμένος), das aber im Gegensatz zu den weichen Gewändern der Wohlhabenden (Mt. 11, 8. Lk. 7, 25) aus einem groben, härenen Stoff bestand. Nach Sach. 13, 4f. ist das härene Gewand die alte Prophetentracht, und gerade an dem härenen Gewand und dem ledernen Gürtel erkennt der König Ahasja in dem ihm so von seinen Boten beschriebenen Manne den Propheten Elias (2 Reg. 1, 8). Und gerade das Kommen des Elias als Vorläufers des Messias wurde ja auf Grund von Mal. 3, 23f. erwartet. Darauf nehmen auch die Evangelisten direkt Bezug (Mk. 6, 15. 9, 11. Mt. 11, 14. 17, 10.). Dass sich dann ihre Beschreibung des Täufers am A. T., speziell an der Erzählung von Elias, orientierte und auch in der Ausdrucksweise an diese anlehnte, konnte leicht geschehen. Auch damit sollte der bibelkundige Leser darauf hingewiesen werden, dass er in dem Täufer den gottgesandten Propheten zu erblicken habe.

Ausführlicher als über das äussere Aussehen des Täufers verbreitet sich der Verfasser der Josephusstücke über dessen Nahrung, auch hier in stärkster Abweichung von den Evangelien. Während diese ἀκρίδες und μέλι ἄγριον nennen, weiss unser Schriftsteller davon nichts, nennt vielmehr nur Pflanzenstoffe: Rohr, Wurzeln, Holzspäne (I, 9, letztere auch III, 12) und betont ausdrücklich: „jedes Tier verabscheute er" (als Speise, III, 12). Diese Nahrung des Täufers erscheint ihm bedeutsam. I, 9 lässt er den Täufer dieses seinen Inquirenten gegenüber besonders betonen und III, 9 ff. lässt er sich selbst ausführlich darüber aus.

Besonders letztere Stelle ist in hohem Grade charakteristisch. Zunächst sind in ihr einige Anklänge an die Evangelien zu bemerken, aber sie sind nur ganz geringfügig. Der Ausdruck „Wein und Rauschtrank" (III, 11) entspricht Lk. 1, 15: οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ. Aber bei Lukas handelt es sich ja nur um Wiedergabe alttestamentlicher Worte wie Num. 6, 3. Jud. 13, 4. Eine Abhängigkeit des Verfassers der Josephusstücke von Lukas ist hieraus nicht zu erschliessen. Auch die Parallele von Lk. 7, 33 ist nicht mehr als eben nur eine Parallele. Wenn es hier vom Täufer heisst: μὴ ἔσθων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον und wenn bei Jos. Slav. III, 10 vom Täufer ausgeführt wird, dass er kein Brot, und mehrere Zeilen weiter, dass er keinen Wein genossen habe, so ist die Parallele damit erschöpft. Brot und Wein ist aber eine so häufige und naheliegende Zusammenstellung, dass eine Abhängigkeit von Lukas aus der Erwähnung der beiden Stücke an beiden Stellen nicht erschlossen werden kann. Auch hier kann die Schilderung auf Traditionen ruhen, die gleicherweise auch in Lk. 7, 33 einen Niederschlag gefunden haben.

Das eigentlich Charakteristische im Josephusbericht ist aber nicht die blosse Hervorhebung dessen, dass der Täufer Brot und Wein nicht genossen habe, sondern die Uebertreibung hinsichtlich der Vermeidung dieser Nahrungsmittel: „seine Lippen kannten kein Brot" (III, 10) und „Wein und Rauschtrank liess er sich nicht einmal nahekommen" (III, 11). Betreffs des Brotes weiss der Erzähler sogar noch hinzuzufügen, dass der Täufer nicht einmal zu Ostern ungesäuerten Brotes genoss (III, 10). Das erscheint ihm so absonderlich, dass er dem Täufer sogar eine Rechtfertigung solch' eigentümlichen Tuns in den Mund legt. Diese Rechtfertigung klingt aber selbst wieder so eigentümlich, dass sie deutlich ihren Ursprung in der Reflexion des Bericht-

erstatters verrät. Hier tritt der jüdische Standpunkt des Verfassers deutlich hervor. Der Genuss von ungesäuerten Broten zu Ostern war nicht ein gleichgültiges Accidens bei der Festfeier, das man mitmachen oder unterlassen konnte, wie es einem beliebte, sondern bildete einen Wesensbestandteil des Festes, das eben ein „Fest der ungesäuerten Brote" war. Wenn der Täufer selbst in diesem Falle sich des Brotgenusses enthalten hat, so ist das eine Strenge des Asketismus, die dem gesetzeskundigen Juden geradezu unerhört dünkt, so unerhört, dass er auf den Gedanken kommt, dass das überhaupt nicht nur ein strenger Asketismus sei, sondern einen ganz anderen Grund habe. Das Verhalten des Täufers erweckt in ihm die Vorstellung, dass eine solche Lebensweise „nicht menschlich" sei, sondern vielmehr die eines „fleischlosen Geistes" (III, 9). Ich meine, er wird den Gedanken gehabt haben, der Täufer habe nicht deshalb Brot und Wein gemieden, weil er in seinem strengen Asketismus den Genuss solcher Speise für Unrecht hielt, sondern weil er solcher Speise überhaupt nicht bedurfte oder gar weil er jegliche Speise, wie Menschen sie zu geniessen pflegen, (auch Fleischnahrung III, 12) verabscheute.

Erst wenn man das erkennt, wird einem verständlich, warum der Verfasser hier am Schluss seiner Berichte über den Täufer, nachdem er schon von dessen Tode erzählt hat, noch einmal auf dessen Lebensweise so ausführlich zu sprechen kommt. Ihm ist die Gestalt dieses „Wilden" unheimlich, und er sucht diesen Eindruck, den er von dem Täufer gewonnen hat, dem Leser zu begründen und begreiflich zu machen. Dass er es aber tut, beweist, dass seine Erzählung vom Täufer und speziell seine Schilderung von dessen äusserer Erscheinung und Lebensweise nicht eine von ihm selbst hergestellte Ausführung etwa von Lk. 7, 33 ist, sondern dass ihm die wesentlichen Momente in der Tradition gegeben waren. Die Art und Weise, wie er sie verwertet, seine ganze Schilderung des Täufers lässt deutlich erkennen, dass ihm diese Persönlichkeit nicht recht verständlich, ja sogar wenig sympathisch gewesen ist. Er strebt aber danach, diesen Mann, so gut er kann, zu begreifen und ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dass er es nicht mit einer widergöttlichen Erscheinung zu tun hat, ist ihm klar, und in diesem Sinne ist auch sein Rechtfertigungsversuch des Täufers (III, 9 ff.) gehalten, aber innerlich steht er ihm doch fremd gegenüber.

Die Wirksamkeit des Täufers.

Den gleichen Eindruck wie aus der Schilderung der Persönlichkeit des Täufers empfängt man auch aus dem, was der Berichterstatter über die Wirksamkeit des Täufers zu erzählen weiss.

Auch hier sind die Berührungen mit den Evangelien nur ganz geringfügig. Sie beschränken sich im wesentlichen auf die Notiz, dass Johannes getauft habe und dass seine Predigt eine Busspredigt gewesen sei, genauer ein Mahnruf, abzulassen von bösen Werken (I, 7 vgl. 10). Dass hier aber keine Abhängigkeit von den Evangelien vorliegt, sondern der Erzähler auch hier wieder nur volkstümlicher Ueberlieferung folgt, erhellt daraus, dass zwischen den zwei Stücken der Wirksamkeit des Täufers, Taufe und Predigt, eine engere Beziehung nicht besteht. Ein βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ist die Johannestaufe bei Josephus Slav. nicht. Die Stücke stehen so unvermittelt neben einander, dass es deutlich ist: ein tieferes Verständnis für die Wirksamkeit des Täufers besitzt der Erzähler nicht, er weiss nur so viel, als selbst dem alleruninteressiertesten und gleichgültigsten Augenzeugen bekannt geworden sein musste.

Es ist ihm allerdings auch noch eine weitere Kunde über die Predigt des Täufers zu Ohren gekommen, aber die hat er grob missverstanden, bezw. nach seinem eigenen — des Juden — Verständnis gedeutet. Das ist der Hinweis auf das Nahesein der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die bei ihm durchaus in politischer Färbung erscheint.

Der Täufer kommt nach Jos. Slav. zu den Juden und „rief sie zur Freiheit auf" (I, 3). Der „Weg des Gesetzes", den er weist, ist der Weg, „auf dem ihr euch befreien werdet von vielen Gewalthabern" (I, 3). Besonders bezeichnend sind die folgenden beiden Sätze: „Und es wird nicht über euch herrschend sein ein Sterblicher, nur der Höchste, der mich gesandt hat" (I, 4), und: „Es werde ihnen (dann, wenn die Juden von bösen Werken ablassen) gegeben werden ein Kaiser, der sie befreien und alles Unbotmässige i h n e n unterwerfen, selbst aber niemand unterworfen sein werde, von dem wir sprechen" (I, 6). [1])

1) Die Schlussworte „von dem wir sprechen" bezeichnen den Messias, von dem hier die Rede ist, als den bekannten (so R. Seeberg, a.

In diesen Sätzen enthüllt sich die Eigenart des Verfassers, die Vorstellungswelt, in der er lebt, in charakteristischer Weise.

Von einer Anlehnung an die Evangelien oder gar von einer Abhängigkeit von diesen kann hier keine Rede sein.

Vor allem ist ausgeschlossen, dass hier ein blosses Missverständnis des evangelischen Berichtes vorliegt. Denn wenn dieser Bericht auch ähnliche Gedanken (Mahnung, abzulassen von bösen Werken; Messiasverkündigung) enthält, so bietet er doch nicht den geringsten Anknüpfungspunkt für die den slavischen Bericht durchaus beherrschende politische Vorstellung. Nicht nur die Messiasverkündigung des Täufers erscheint hier in politischer Färbung, sondern auch die Bussmahnung wird in Beziehung zu einem politischen Gedanken gesetzt (I, 6). Wenn dem Verfasser der Evangelientext bekannt gewesen ist, so könnte höchstens von einer absichtlichen Umdeutung die Rede sein.

Eine solche ist man genötigt anzunehmen, wenn man einen Christen der späteren Zeit für den Verfasser hält. Dieser müsste, um Josephus als den Verfasser auch dieses Stückes erscheinen zu lassen, absichtlich die Predigt des Täufers in stärkster Abweichung von den Evangelien so formuliert haben, wie nach seiner Meinung Josephus sie wiedergegeben hätte. Wenn er das versucht hat, so muss man ihm die Anerkennung zu teil werden lassen, dass es ihm geradezu meisterhaft gelungen ist, denn die Predigt des Täufers, wie sie hier vorliegt, „gibt, wie auch R. Seeberg bemerkt hat [1]), genau das wieder, was die religiös-nationale Hoffnung Israels in jener Zeit", d. h. im 1. Jahrhundert war. Bei dem grossen zeitlichen Abstand, in dem der Verfasser sich von Josephus befunden haben soll, ist es mehr als unwahrscheinlich, dass ihm seine Fälschung so restlos gelungen sein sollte. Die Annahme einer spätchristlichen Fälschung wird nur den befriedigen, der schon von vornherein geneigt ist, nur an eine solche Fälschung zu glauben, und eine einleuchtende Beweisführung nicht beansprucht.

Gegen diese Annahme spricht aber noch direkt, dass sich in der Formulierung der Sätze Einzelheiten finden, die sich einem

---

a. O. 290, Anm. 8), oder es ist zu übersetzen „auf dessen Worte hin" und die Worte gehören dann zum folgenden Satze: „die einen lästerten, die anderen aber gewannen Glauben" (Berendts, a. a. O. 6, Anm. 2.)

1) A. a. O. S. 290, Anm. 6.

späteren Schriftsteller bei Wiedergabe der Messiashoffnungen des 1. Jahrhunderts keineswegs nahelegten. Es treten in ihnen vielmehr charakteristische Wendungen hervor, die nur bei einem im 1. Jahrhundert selbst schreibenden Autor verständlich sind, und die keinesfalls ein Späterer dem Josephus zugeschrieben haben kann.

Vor allem fällt es auf, dass bei dem Hinweis auf die zukünftige Herrschaft des „Höchsten" ausdrücklich betont wird, dass nicht ein „Sterblicher" dieser Herrscher sein werde. Diese Betonung ist nur verständlich, wenn eine vorhandene gegenteilige Meinung damit abgelehnt werden soll. Dass solche Meinungen existiert haben, bekundet der Verfasser selbst in VIII, wo er den Zweifel ausspricht, ob die Weissagung des zukünftigen Weltherrschers aus dem jüdischen Lande auf Herodes, Jesus oder Vespasian gehe. Im griechischen Text des Bellum judaicum lesen wir an dieser Stelle eine direkte Ablehnung jeder anderen Deutung ausser der auf Vespasian [1]). Da ist also die wirkliche Meinung des Josephus klar ausgesprochen. Wie sollte nun ein späterer Interpolator, dem es doch darauf ankommen musste, Josephus als den Verfasser erscheinen zu lassen, darauf gekommen sein, nicht nur in VIII dem Josephus eine andere Meinung an Stelle der von ihm ausgesprochenen unterzuschieben, sondern ihn auch in I, 4 solche irrige Meinungen ablehnen zu lassen? Es kommt dazu, dass die I, 4 gebotene Ablehnung sich ebenso wenig mit der sicheren Deutung des griechischen Textes, wie mit dem Zweifel des slavischen Textes in VIII vereinigen lässt.

Diese Inkongruenz ist nur verständlich, entweder wenn I, 4 nicht eine vom Verfasser des VIII Stückes selbst formulierte, sondern ihm von seiner Quelle dargebotene Aussage darstellt, — oder wenn der Verfasser, der da wusste, dass verschiedene Deutungen jener Weissagung im Umlauf waren (VIII), die ihm bekannt gewordene Messiasverkündigung des Täufers dahin missverstanden hat, dass sie eine bestimmte Deutung jener Weissagung enthalte (I, 4). In beiden Fällen kann man nur an eine Aussage eines Schriftstellers des 1. Jahrhunderts denken und nicht an eine Fiktion seitens eines Späteren.

Auch die übrigen Stücke der Täuferpredigt, wie sie hier vorliegt, weisen in derselben Richtung.

---

1) Vgl. das Nähere über VIII in der weiter unten zu gebenden Besprechung dieses Abschnittes.

Auf den in I, 6 gebrauchten Ausdruck „Kaiser“ ist allerdings kein Gewicht zu legen. Denn wenn der Slave hier den bezeichnenden Ausdruck „zar“ anwendet, so kann das auch nur Wiedergabe eines allgemeineren Ausdrucks seiner Vorlage, wie etwa „Herrscher“, sein. Der gleiche Ausdruck „zar“ findet sich im VI Stück des slavischen Textes und zwar von Jesus gebraucht, Berendts hat hier mit „König“ übersetzt. Dennoch bleibt bemerkenswert, dass die in Aussicht gestellte Gottesherrschaft durchaus als eine irdische gedacht erscheint und des eschatologischen Zuges der späteren jüdischen Messiashoffnung entbehrt.

Damit stimmt das Gegenbild überein, dass die Juden zuvor befreit werden würden „von vielen Gewalthabern“ (I, 3). Das lässt erkennen, dass dem Verfasser als die zu überwindende feindliche Macht nicht eine einheitliche Grösse vorschwebt, — dass ihm also noch nicht etwa das römische Kaisertum als die Weltmacht κατ' ἐξοχήν dasteht.

In das 1. Jahrhundert weist uns auch die einem Späteren nicht zuzutrauende Wendung, dass der Täufer „den Weg des Gesetzes“ zeige, „auf dem“ die Juden sich befreien würden von vielen Gewalthabern (I, 3).

Was zunächst den Ausdruck „Weg des Gesetzes“ anlangt, so bietet der Slave hier „putj sakonnyi“, d. h. wörtlich „der gesetzliche Weg“. Das kann bedeuten sowohl: der vom Gesetz vorgeschriebene, als auch: der dem Gesetz entsprechende Weg. Was gemeint ist, wird aus I, 6 deutlich, wo gleichfalls die Befreiung abhängig gemacht wird von der Erfüllung einer Forderung: abzulassen von bösen Werken, d. h. zu erfüllen den Willen Gottes, der im Gesetz kundgetan ist.

Der Gegensatz, der hier zu Grunde liegt, ist jedenfalls: Befreiung auf einem anderen, dem Gesetz nicht entsprechenden Wege. Gemeint sein können nur jene Aufstandsversuche, wie sie in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts mehrfach vorgekommen sind [1]). Diese erscheinen hier direkt desavouiert, und eine Erfüllung der Weissagung wird nur erwartet und für möglich gehalten, wenn die Juden durch peinliche Erfüllung des göttlichen Willens sich einer Befreiung durch Gott selbst würdig machen.

---

1) Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung bei Volz, Jüdische Eschatologie, 1903, S. 209 f.

Dass eine solche Predigt dem Täufer in den Mund gelegt wird, ist nur begreiflich bei einem Schriftsteller, der 1) die Busspredigt und Messiasverkündigung des Täufers nur ihrem Inhalt nach, aber nicht in einer einigermassen klaren Formulierung kennen gelernt hatte, sodass er genötigt war, die Formulierung nach seinem eigenen Verständnis herzustellen. Und er muss 2) selbst mit Entschiedenheit jene Aufstandsversuche missbilligt haben, wenn anders es verständlich werden soll, dass er gerade eine solche Formulierung gewählt hat, die eine Spitze gegen derartige Aufstandsversuche enthält.

Beides ist nur denkbar bei einem Schriftsteller, der wirklich im 1. Jahrhundert schrieb, aber nicht bei einem Späteren. der sich in einen solchen Schriftsteller des 1. Jahrhunderts hineinzuversetzen bemühte.

Wer so schreiben konnte, war kein Christ, der die Evangelien kannte und ausschliesslich auf Grund ihrer Berichte seine Darstellung komponierte, sondern ein Jude, der die unverstandene Messiasverkündigung des Täufers von seinem eigenen Standpunkt aus gemäss seinen eigenen jüdisch-nationalen, politisch gefärbten Messiasidealen formulierte.

Hier liegt m. E. auch der Schlüssel für die ganze Stellungnahme des Verfassers der Josephusstücke zum Täufer, Sympathisch war ihm dieser „Wilde" an sich nicht, unverständlich in seiner „absonderlichen" Eigenart, und auch seine Predigt, soweit er von ihr gehört hatte, berührte ihn im Innersten nicht. Dennoch enthielt diese Predigt etwas, das ihn nicht unberührt lassen konnte, etwas, was ihm die Anerkennung abnötigte, dass das kein böser, gottfeindlicher Mensch gesagt haben könne, denn es stimmte mit seinen eigenen Hoffnungen und Erwartungen überein. Das war der Hinweis auf das erwartete politische, aber nicht durch politische Aufstandsversuche herbeizuführende Messiasreich, den er aus dem, was er über die Predigt des Täufers erfahren, herauszuhören glaubte. Grade diese Inkongruenz in seinen Aussagen über die Person des Täufers einerseits und dessen Predigt anderseits beweist. dass es ein Jude gewesen ist, der solches geschrieben.

Wie ganz anders klingt das Zeugnis über Johannes den Täufer, das uns in den Antiquitäten des Josephus (XVIII, 5, 2) aufbehalten ist. Es lautet (nach der Übersetzung Schürers) [1]):

1) Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, [3]I, 436 f.

„Er war ein trefflicher Mann und ermahnte die Juden, sich der Tugend zu befleissigen und Gerechtigkeit gegeneinander und Frömmigkeit gegen Gott zu üben und zur Taufe zu kommen. Denn also werde auch die Taufe ihm angenehm sein, wenn man sie nicht gebrauche, um Vergehungen abzubitten, sondern zur Reinigung des Körpers, indem nämlich die Seele schon zuvor durch Gerechtigkeit gereinigt ist . . . "

Hier ist jede politische Färbung, jede Wendung nach der jüdisch-nationalen Seite geflissentlich vermieden. Und die Sätze klingen in ihrer allgemeingehaltenen Fassung so viel mehr an die Evangelien an, dass es zu begreifen ist, dass man diese Stelle für eine christliche Interpolation hat halten können. Sie können aber auch ebensogut von Josephus selbst geschrieben sein, manches in ihnen spricht eher für diese letztere Annahme. Dann wäre auch jene geflissentliche Vermeidung jeglicher politischer Färbung erklärt, denn diese Aussagen sind „anerkanntermassen ganz auf den römisch-griechischen Leserkreis des Verfassers berechnet" [1]).

Die Berührungen dieser Sätze mit denen im slavischen Text des jüdischen Krieges sind nur ganz oberflächlicher Natur, sie beschränken sich darauf, dass an beiden Stellen von Taufe und Mahnung zur Gerechtigkeit geredet wird, Dinge, die jeder erwähnen musste, der überhaupt über die Wirksamkeit des Täufers eine Aussage machen wollte. Eine Abhängigkeit des einen Textes vom anderen in dem Sinne, dass die Gedanken des einen im andern durchschimmern, sodass man eine Identität der Verfasser für möglich halten könnte [2]), ist deshalb nicht zuzugeben. So können auch zwei verschiedene Verfasser, ohne dass einer die Aussagen des anderen gekannt hat, geschrieben haben. Abgesehen von den erwähnten, ich möchte sagen, ganz selbstverständlichen Berührungen, sind die beiden Texte grundverschieden von einander.

Auch schon die Aussagen über die Taufe des Johannes differieren. Im Antiquitätentext erscheint die Taufe in Beziehung gesetzt zu den Werken der Gerechtigkeit, es wird versucht ihre Bedeutung zu erläutern. Im slavischen Text steht sie als etwas durchaus Unverstandenes ohne jede Verbindung mit den sie umgebenden Stücken da. Hier fällt aller Nachdruck auf das

1) Berendts, a. a. O. S. 30.
2) Berendts, a. a. O.

messianische Moment. Wenn hier die Taufe nur genannt wird, um hervorzuheben, dass der Täufer „nichts anderes“ (nämlich etwa Schlimmeres) getan habe, und in keinerlei Beziehung zu der messianischen Predigt gesetzt erscheint, so ist das ein deutliches Zeichen dafür, dass es ein Jude ist, der hier schreibt.

Bei einem Christen der späteren Zeit, der sich bemühte seine Interpolation dem Charakter der Josephusschriften anzupassen, wäre es nicht verständlich, warum er seine Aussage nicht nach der zitierten Antiquitätenstelle, deren Kenntnis wir bei ihm doch voraussetzen müssen, gebildet hat. Das hätte seine Fiktion ja nur glaubhafter erscheinen lassen.

Der Erfolg des Täufers.

Innerhalb des Abschnitts über die Wirksamkeit des Täufers lenkt insbesondere noch ein Passus den Blick auf sich, das ist die Aussage über den Erfolg der Wirksamkeit des Täufers I, 5 Hier findet sich nämlich ein allerdings sehr deutlicher Anklang an den Wortlaut einer Evangelienstelle: Mt. 3, 5.

Berendts bemerkt hierzu: „Die Möglichkeit, dass aus dem Neuen Testamente Glossen hineingekommen sind, muss durchaus in Betracht gezogen werden“ [1]. An sich ist diese Möglichkeit gewiss nicht zu bestreiten, namentlich wenn man mit Berendts für wahrscheinlich hält, dass Josephus selbst der Verfasser dieser Abschnitte ist. Komplizierter liegt die Sache, wenn die in Rede stehenden Zeugnisse selbst schon Interpolationen sind. Dann hätten wir eine Interpolation in einer Interpolation vor uns.

Es erscheint mir aber zweifelhaft, ob hier wirklich eine Interpolation von fremder Hand vorliegt. Man vergleiche:

Jos Slav. I, 5:	Mt. 3, 5:
Und es ging ihm nach ganz Judäa, das im Umkreise von Jerusalem liegt.	Da ging zu ihm heraus Jerusalem und das ganze Judäa und der ganze Umkreis des Jordans.

Trotz des starken Anklangs sind die Unterschiede unverkennbar. Der Anklang beschränkt sich darauf, dass in beiden Sätzen die Worte: „ganz Judäa“, „Jerusalem“, „Umkreis“ vorkommen. Die Verbindung der Worte ist aber eine verschiedene. Bei Matthäus sind es drei Subjekte, bei Josephus Slav. ist es nur

1) A. a. O. S. 31.

eins. Bei Matthäus gehört das Wort „Umkreis“ zu „Jordan“, bei Josephus Slav. zu „Jerusalem“. Bei Matthäus — und das ist das Wichtigste — wird durch die drei Bezeichnungen ein grosses Gebiet umschrieben, dessen Kenntnis bei den Lesern vorausgesetzt erscheint; bei Josephus Slav. dagegen dient die nähere Bezeichnung „das im Umkreise von Jerusalem liegt“ dem Zwecke, dem mit der Geographie des Landes unbekannten Leser die Lage des Gebietes „Judäa“ durch Erwähnung der weltbekannten Stadt Jerusalem näher zu beschreiben. Eine Glosse „aus“ dem Neuen Testamente ist es also jedenfalls nicht. Höchstens die Möglichkeit ist zuzugeben, dass ein Abschreiber oder der Übersetzer, durch einen Anklang an den Wortlaut einer ihm aus dem Neuen Testamente bekannten Stelle veranlasst, diesen Anklang unwillkürlich etwas deutlicher gestaltet hat. Wie die griechische Vorlage des Josephus Slav. gelautet hat, wissen wir ja nicht. Daher ist ein sicherer Schluss aus solchen scheinbaren Anklängen nicht möglich.

Ebensowenig lässt sich eine Abhängigkeit von den Evangelien aus den Aussagen des Josephus Slav. über die Aufnahme, die der Täufer beim Volke gefunden hat, erschliessen.

Wenn es I, 7 heisst, dass „die einen lästerten, die anderen aber Glauben gewannen“, so widerspricht diese Aussage dem Evangelienbericht nicht. Von einer solchen Aufnahme der Täuferpredigt, die man mit dem Worte „Glauben gewinnen“ bezeichnen könnte, reden auch die Evangelien, wenn sie erwähnen, dass viele sich taufen liessen (Mk. 1, 5. Mt. 3, 6. Lk. 3, 7) und manche um nähere Anweisungen baten (Lk. 3, 10 ff.). Dass es auch an Feindschaft nicht gefehlt habe, ist daraus zu ersehen, dass Herodes den Täufer gefangen nehmen liess (Lk. 3, 19. Mk. 6, 17. Mt. 14, 3).

Von einer „Lästerung“ ist aber in den Evangelien nirgends die Rede, ja, keine Stelle legt diesen Gedanken auch nur nahe. Auf eine andere Quelle führt dieser Ausdruck allerdings auch nicht. R. Seeberg bemerkt mit Recht, dass der Satz I, 7 eine wohl „originale, aber naheliegende Mitteilung“ enthalte. Das ist richtig, aber nur, wenn man sich als den Verfasser nicht einen Christen, der die Evangelien exzerpierte, sondern einen von den Evangelien unabhängigen Schriftsteller denkt. Nur für diesen, aber nicht auch für jenen war solches „naheliegend“.

Dennoch kann diese Angabe nicht ganz aus der Luft gegriffen sein. Freilich, dass tatsächlich der Täufer von einigen

„gelästert" worden sei, braucht der Erzähler nicht gewusst zu haben. Aber um das sagen zu können, muss er gewusst haben, dass auch im Volk abfällige und feindselige Urteile über den Täufer gefällt worden sind. Es ist aus seiner Notiz zu schliessen, dass ihm mit der Kunde über die Täuferpredigt und ihren grossen Erfolg auch ein geringschätziges Aburteilen darüber zu Ohren gekommen ist. Das ist leicht denkbar, wenn der Verfasser über den Täufer Überlieferungen gekannt hat, die in jüdischen Kreisen im Umlauf waren.

Ähnlich steht es mit der Notiz I, 5a, dass das Volk froh gewesen sei, als es die Verkündigung eines kommenden Gottesreiches vernahm. Auch dieses ist eine „naheliegende" Mitteilung, naheliegend aber nur für den, der seine Kenntnis der Täuferpredigt nicht ausschliesslich den Evangelien entnehmen konnte, sondern sie schon in der erwähnten Entstellung nach der politischen Seite hin kennen gelernt hatte, bezw. aus ihr die Verkündigung politischer Befreiung herauszuhören glaubte. In diesem Sinne bezeugt auch diese Notiz, dass der Verfasser nicht oder doch wenigstens nicht ausschliesslich die Evangelien als Quelle benutzt hat, sondern dass ihm eine ausserkanonische Überlieferung über den Täufer und seine Predigt zur Verfügung gestanden hat.

Das Verhör vor Archelaus.

Bei dem nun folgenden Bericht über das Verhör des Täufers vor Archelaus finden sich wieder einige Anklänge an das Neue Testament. Man „fühlt sich etwas an Ev. Joh. 1, 19 erinnert [1])". In der Tat, mehr ist es nicht. Dieses „etwas" liegt darin, dass hier wie dort die Synedristen, denn diese werden wir wohl unter den „Gesetzeskundigen" (I, 8) verstehen dürfen, an den Täufer die Frage richten, wer er sei. Damit sind aber auch die Berührungen zwischen beiden Berichten erschöpft, im übrigen gehen diese so völlig auseinander, dass eine Abhängigkeit des einen Berichtes vom anderen ausgeschlossen ist. Auch die genannte Berührung ist leicht erklärlich.

Dass die Wirksamkeit des Täufers grosses Aufsehen erregt hatte und dass auch die Synedristen sich um ihn gekümmert haben, berichten auch die Synoptiker (Mk. 1, 5. Mt. 3, 5 u. 7).

---

1) Berendts a. a. O. S. 32.

Auch dass die Frage danach, wer er sei und ob er nicht vielleicht Christus sei, aufgetaucht ist, erzählt Lk. 3, 15. Freilich, Matthäus lässt die „Pharisäer und Sadduzäer" nur zu dem Zweck zu Johannes kommen, um sich von ihm taufen zu lassen (Mt. 3, 7), aber er steht mit dieser Nachricht ganz allein. Wenn es auch nicht unmöglich ist, dass unter den Synedristen sich solche gefunden haben werden, die Verlangen nach der Taufe des Johannes getragen haben [1]), so ist es doch zum mindesten ebenso wahrscheinlich, dass von den Synedristen so manche hingekommen sind, um mit eigenen Augen zu sehen und zu prüfen, was es um den Mann war, der ein so grosses Aufsehen erregte. Gleichgültig konnte dieser Mann, eben weil er eine so starke Bewegung im Volke erregte, den berufenen Führern des Volkes nicht sein! Und unbemerkt werden diese Synedristen unter der Volksmasse auch sicher nicht geblieben sein. Lukas scheint nichts von ihrer Anwesenheit vernommen zu haben, er redet nur vom Volk. Matthäus hat auch nichts Näheres erfahren, er lässt sie gleich den übrigen in grosser Zahl (πολλοί) ἐπὶ τὸ βάπτισμα kommen. Beide Referenten wissen aber über die scharfen Worte des Täufers zu berichten, die er an die „γεννήματα ἐχιδνῶν" gerichtet hat. Da diese Worte in ihrer Allgemeinheit für jeden Zuhörer von Bedeutung waren, mussten sie viel mehr im Gedächtnis bleiben als der Nebenumstand, an wen sie in erster Linie gerichtet waren. Dass in der synoptischen Tradition nichts von dem eigentlichen Zweck des Kommens der Synedristen aufbehalten geblieben ist, kann uns danach nicht allzusehr wundern.

Dennoch ist dieses Schweigen der Synoptiker darüber kein Beweis dafür, dass man nichts davon gewusst hat, dass die Synedristen den Täufer ausgeforscht haben. Und wenn der 4. Evangelist dann von einem wirklichen Verhör, das die Abgesandten des Synedriums mit dem Täufer angestellt haben, zu erzählen weiss, so braucht er demgemäss nicht von den Synoptikern abhängig zu sein, bezw. auf Grund der Notizen des Matthäus über die Anwesenheit der Synedristen und des Lukas über die Frage des Volkes das Verhör von sich aus erdichtet zu haben. Er kann auch, wenn er, bezw. sein Gewährsmann, nicht gar selbst Augen- und Ohrenzeuge gewesen ist, hier auf einer, wenn auch vielleicht vereinzelten Tradition fussen.

---

1) Vgl. aber Zahn z. St.

Dass eine solche Tradition bestand, beweist der Josephusbericht. Als eine freie Dichtung oder als eine freie Verarbeitung aus den Evangelien entnommenen Materials lässt er sich nicht verstehen. Denn weder stellt er eine in sich geschlossene Komposition dar, in der die einzelnen Teile sich gegenseitig bedingen, noch enthält er Aussagen, die als eine Modifikation oder Ausdeutung irgend welcher Aussagen der Evangelisten verstanden werden können oder auch an solche überhaupt nur anknüpfen. Auf der einen Seite enthält er Mitteilungen so originaler Natur, dass man sich unwillkürlich fragt: wo hat der Berichterstatter das her oder wie kommt er darauf, solches zu erzählen? Auf der anderen Seite ist der Bericht doch so verworren und voll Unklarheiten, dass man deutlich merkt, dass der Verfasser über das, was er erzählt, nur sehr ungenügend informiert gewesen ist, ja, wie es scheint, manches gar nicht recht verstanden hatte und ihm daher von sich aus eine Deutung zu geben gesucht hat.

Schon gleich die Datierung des Täuferverhörs erklärt sich nur, wie bereits erwähnt wurde, bei der Annahme eines Irrtums des Verfassers auf Grund einer ihm bekannt gewordenen volkstümlichen Tradition, die er bei seiner Unkenntnis des wirklichen Verlaufs, bezw. der evangelischen Berichte nicht zu korrigieren in der Lage war.

Dass der Verfasser des Berichtes auf verschiedenen Einzeltraditionen, die ihm bekannt geworden sind, fusst, wird durch eine Reihe von weiteren Momenten in seinem Bericht bewiesen. Der Täufer wird nach ihm zu Archelaus geführt (I, 8), und dennoch ist es nicht Archelaus, der ihn verhört, sondern es sind „die Gesetzeskundigen", in deren Versammlung er befragt wird (I, 8). Wir fühlen uns damit fast in eine offizielle Synedriumssitzung versetzt. Da nun der Erzähler sich kaum den Archelaus als Vorsitzenden einer Versammlung der Gesetzeskundigen gedacht haben wird, so ist anzunehmen, dass er die Szene in den Palast des Archelaus versetzt wissen wollte und sich die Gesetzeskundigen am Hofe des Königs anwesend vorgestellt hat. Bekannt mit den wirklichen Verhältnissen in Jerusalem war er also kaum.

Ruht nun schon die Nennung des Archelaus auf einem Irrtum, so wird wohl auch die ganze Situationsschilderung an dieser Stelle einem Missverständnis ihre Entstehung verdanken. Was dem Verfasser aus der Tradition bekannt geworden sein

muss, war einerseits, dass der Täufer unter Archelaus aufgetreten sei, anderseits, dass die Synedristen gemäss ihrer amtlichen Befugnis den Täufer ausgeforscht und sich dabei eine scharfe Zurückweisung seitens desselben zugezogen haben. Auf Grund dieser Nachrichten hat er einen Bericht über ein offizielles Verhör des Täufers vor der Obrigkeit zu geben sich berechtigt geglaubt.

Sei es, dass er nicht wusste, dass die Synedristen selbst zum Täufer gekommen waren, sei es, dass er das für ungeschichtlich hielt, kurz, es erschien ihm das Wahrscheinlichste, dass, wenn ein Verhör stattgefunden, der Täufer zu diesem Verhör vor die Obrigkeit geführt worden sei. Da nun Archelaus ihm als der Herrscher des Landes bekannt war, so lag der Irrtum für ihn sehr nahe, dass dieses Verhör eben vor Archelaus stattgefunden habe. Dennoch konnte er auf Grund seiner Quellen nicht anders als die Synedristen den Täufer verhören lassen.

Nicht ganz verständlich erscheint die Antwort des Täufers auf die Frage der Synedristen (I, 9). Auch Berendts deutet das an, wenn er zu dem „rein" ein Fragezeichen setzt [1]). Ich weiche aber hier in der Übersetzung ins Deutsche etwas von Berendts ab. Er hat übersetzt: „Rein bin ich, als welchen mich eingeführt hat Gottes Geist, und mich nährend von . . . ."

Was zunächst den Ausdruck „als welchen" anlangt, so liegt ja allerdings eine solche Wiedergabe des slavischen „jimže" nahe, sie ist aber nicht notwendig. Der slavische Ausdruck kann auch bedeuten „weil" und Wiedergabe eines ὅτι oder διότι der griechischen Vorlage sein. Auch das Partizipium „mich nährend", durch welches dieser Satzteil zum Hauptsatz (rein bin ich) gezogen wird, halte ich nicht für richtig. Im slavischen Text steht allerdings an dieser Stelle ein Partizipium, aber es ist im Slavischen keine seltene Erscheinung, dass ein Partizipium an Stelle eines Verbum finitum steht. Es ist aber auch nicht unmöglich, dass schon der slavische Übersetzer fälschlich den Schlussteil des Satzes als zum Hauptsatz gehörig gefasst hat, weil er nicht verstand, inwiefern das hier Gesagte eine Begründung enthalte, und dass er das Partizipium gesetzt hat, um das Verbum dieses Satzes dem Prädikat des Hauptsatzes anzupassen.

Dennoch ist mir unzweifelhaft, dass auch dieses Stück zum Begründungssatz gehört. Obgleich nämlich die Frage der Syn-

1) A. a. O. S. 32.

edristen sich nur darauf richtet, wer er sei und wo er bisher gewesen sei, lässt doch die ganze weitere Verhandlung erkennen, dass es sich bei dem Verhör vor allem um Feststellung einer Schuld des Täufers handelt. Die Synedristen sehen also in ihm einen falschen Propheten. Demgemäss kann ich die Antwort des Täufers nur als eine Negierung der Schuldfrage und als eine Rechtfertigung begreifen. Ihr Sinn wird folgender sein: Rein bin ich von Schuld, ich bin kein falscher Prophet, der aus Eigennutz wirkt, um sich selbst einen Vorteil zuzuwenden, — d e n n ich bin, und nur deshalb wirke ich, von Gott gesandt. Und dass das der Fall ist, dass ich nicht meinen eigenen Vorteil im Auge habe, sondern ein Gottgesandter bin, wird daraus deutlich, dass ich mich mit einer so mangelhaften Nahrung begnüge und so grosse Enthaltsamkeit beweise.

Ob diese Antwort des Täufers auf irgend eine dem Verfasser bekannt gewordene Tradition zurückgeht oder von ihm selbst auf Grund dessen, was er überhaupt vom Täufer wusste, hergestellt worden ist, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Jedenfalls verrät die Formulierung der Antwort völlige Unkenntnis der Evangelien. Denn wenn der Verfasser diese gekannt hätte, so hätte er eine noch viel bessere Rechtfertigung dem Täufer in den Mund legen können, nämlich den Hinweis auf den kommenden Messias, als dessen Vorläufer der Täufer der Evangelien sich auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen bezeichnet. Auf die „göttlichen Bücher" lässt der Verfasser sich die Schriftgelehrten ausdrücklich berufen (I, 11), ahnt aber nichts von einer Deutung alttestamentlicher Weissagungen auf den Täufer. Im Gegenteil, jede Beziehung zwischen dem Täufer und Jesus scheint bei ihm geflissentlich vermieden, wie auch jede Kennzeichnung Jesu als des Messias. Ihm ist der Täufer nicht mehr als ein „Prophet", dessen Wirksamkeit ihm bemerkenswert erscheint. Er verrät aber nicht, ob er persönlich an eine göttliche Sendung, die er nur den Täufer selbst von sich aussagen lässt, glaubt.

Auch der Anklang an Luk. 1, 15 ist nicht mehr als nur ein Anklang, sofern an beiden Stellen der „Geist Gottes" genannt wird. Von einer Abhängigkeit von Luk. 1 oder auch nur von einer Erinnerung an diese Stelle kann keine Rede sein.[1])

1) Vergl. Berendts a. a. O.

Im Gegenteil, die hier gewählte Ausdrucksweise, dass als Subjekt des „Einführens“ nicht Gott, sondern „Gottes Geist“ genannt wird, verrät den jüdischen Standpunkt des Verfassers. Luk. 1, 15 liegt eine ganz andere Vorstellung zu Grunde.

In voller Feindseligkeit treten die Synedristen dem Täufer gegenüber. Dass das Wort „martern“ (I, 10) nicht im Sinne von „heftig drängen“, sondern von wirklicher körperlicher Misshandlung gebraucht ist, wird durch I, 13 sichergestellt, wo ganz direkt von dem Versuch einer solchen körperlichen Misshandlung geredet wird. Den Synedristen ist jedes Mittel recht, um den Täufer von seinem Tun abzubringen. Nach Meinung unseres Verfassers ist ihnen also das Tun des Täufers direkt anstössig erschienen, wie er dem im Folgenden auch einen sehr starken Ausdruck gibt (I, 12). Er will hervorheben, dass die Synedristen alles getan haben um den Täufer an einer weiteren Wirksamkeit zu verhindern.

Für diese Meinung hätte ihm die uns aus den Evangelien bekannte Tradition nicht den geringsten Anhaltspunkt geboten. Die Evangelien erzählen wohl, dass der Täufer sehr scharf über die Führer des Volkes geurteilt habe, aber nichts davon, wie diese sich zu ihm gestellt, — so die Synoptiker. Und der 4. Evangelist weiss wohl von einer Art Verhör, das die Abgesandten des Synedriums mit dem Täufer anstellen, zu berichten, aber ihre Fragen richten sich nur darauf, wer und was er sei, und welche Berechtigung zum Taufen er sich zuspreche, lassen also vielleicht den Unglauben dieser Leute an eine göttliche Sendung des Täufers erkennen, mehr aber auch nicht. Nur von einer Feindschaft des Herodes gegen den Täufer erzählen die Evangelisten, nicht aber von einer Feindschaft der Synedristen. Diese könnte nur erschlossen sein auf Grund der Beobachtung, dass sie gegen Jesus feindlich gesinnt waren, es daher wohl auch gegen den gewesen sein werden, der nach den Evangelien als der Vorläufer dieses Jesus erscheint. Aber eine Beziehung zwischen dem Täufer und Jesus fehlt ja gerade in den Josephusstücken. [1])

Dieser Mangel einer Beziehung zwischen dem Täufer und Jesus verbietet auch die Annahme, dass die Josephuserzählung

1) Auf die eine Stelle, wo eine solche durchzuschimmern scheint, I, 14, werde ich gleich noch näher eingehen.

vom Verhör der Täufers etwa eine Nachbildung des evangelischen Berichts über das Verhör Jesu vor dem Synedrium sei, entstanden aus der Erwägung, dass, wenn gegen Jesum ein solches Gerichtsverfahren angestrengt worden sei, man auch gegen den Täufer in ähnlicher Weise vorgegangen sein werde. Diese Annahme würde voraussetzen, dass dem Verfasser die evangelische Erzählung genau bekannt gewesen ist. Als ein solcher Kenner hat sich nun unser Verfasser bisher nicht erwiesen. Und ob er insbesondere den evangelischen Bericht über das Verhör Jesu gekannt hat, wird weiter unten noch zu untersuchen sein.

Am wenigsten ist solch eine Erwägung einem christlichen Interpolator zuzutrauen, der im Namen des Josephus schreiben wollte. Ein solcher musste wohl, um seine Fiktion glaubhaft zu machen, darauf bedacht sein, Josephus anders als die Evangelien berichten zu lassen, nicht aber auch so viel mehr und Genaueres als diese. Und welch anderer Zweck sollte ihn veranlasst haben, Dinge, die die Evangelien nicht einmal in Kürze erwähnen, wie nicht nur das Verhör des Täufers, sondern ebenso nachher auch den Traum des Philippus, gerade hier so ausführlich zur Sprache zu bringen.

Somit ist zu schliessen, dass der vorliegende Bericht über das Verhalten der Synedristen gegen den Täufer auf einer Tradition ruht, die uns sonst nicht erhalten ist.

Diese Tradition erscheint durchaus glaubwürdig. Hat der Täufer so zu den Synedristen geredet, wie Matthäus 3, 7 ff. erzählt, so werden sie ihm sicher nicht anders gesinnt gewesen sein, als wie Josephus Slav. berichtet.

Dennoch kann der Verfasser auch von der eben genannten Matthäusstelle nicht abhängig sein. Dazu ist sein Bericht in allen seinen Teilen zu selbständig. Auch die Antwort, die der Täufer den Synedristen auf ihre Forderung, seine Wirksamkeit einzustellen, gibt (I, 10), stellt wohl inhaltlich eine Parallele zu Mt. 3, 8 ff. dar, kann aber nicht aus dieser Stelle abgeleitet sein. Weil die Synedristen vom Täufer fordern, er solle von seinen Worten und Taten ablassen, sagt der Täufer ihnen, sie selbst sollen ablassen von ihren abscheulichen Werken. Danach scheint die Formulierung seiner Worte durch die voranstehende Forderung der Synedristen bedingt worden zu sein. Der Schlusssatz bringt jedoch ein selbständiges Moment, das im Kontext keine Anknüpfung findet. Daher ist eher das Um-

gekehrte anzunehmen möglich, dass nämlich der Wortlaut der Täuferrede die Formulierung des vorhergehenden Satzes bestimmt hat. Das ist aber nur denkbar, wenn der Verfasser das Täuferwort nicht von sich aus formuliert hat, sondern wenn es ihm in seinem Wortlaut gegeben war. So kann ich in diesem Wort wiederum nur ein Stück Tradition erblicken, das uns sonst nicht bezeugt ist.[1])

Der Essäer Simon.

In dem weiterem Abschnitt wird als derjenige unter den Gesetzeskundigen, der dem Täufer antwortet, „Simon, der Herkunft nach ein Essäer, ein Schriftgelehrter" eingeführt. Das ist in der Tat eine „auffallend genaue Angabe".[2]) Wo hat der Berichterstatter sie her?

Dieser Simon der Essäer kommt in der Geschichte des Archelaus auch im griechischen Text des Josephus vor (Bell. jud. II 7, 3. vgl. Antiqu. XVII, 13, 3). Hier deutet er dem Archelaus den Traum von den Ähren. Sein Name steht also in dem Abschnitt, der unmittelbar auf unseren „Einschub" folgt. Dennoch kann der Name Simons des Essäers nicht von hier entlehnt sein. Denn auch im slavischen Text des Bellum judaicum wird die Geschichte von dem Traum des Archelaus erzählt. Der Mann, der diesen Traum deutet, heisst aber hier Sumos und wird als Sadduzäer bezeichnet.[3]) Was sollte einen Bearbeiter (und Interpolator) des Josephustextes bewogen haben, den Namen Simons des Essäers an der Stelle, wo er stand, auszumerzen und ihn durch einen andern, ähnlich klingenden zu ersetzen, dennoch aber jenen gestrichenen Namen beizubehalten und in einer anderen Erzählung zu verwerten? Wollte er in die Täufererzählung einen aus der Geschichte des Archelaus bekannten Namen einsetzen, so hätte er ja immerhin den Namen Simons dazu verwerten können, ohne doch dadurch genötigt zu sein, ihn im folgenden Abschnitt auszumerzen.

1) So auch R. Seeberg, a. a. O. S. 291, Anm. 13.
2) R. Seeberg, a. a. O. S. 291, Anm. 14.
3) Berendts, a. a. O. S. 32.

Warum hätte jener Simon nicht sowohl den Täufer verhören, als auch den Traum des Archelaus deuten können?

Hier haben wir ein Moment, welches mit Sicherheit beweist, dass der Slave nicht unserem griechischen Josephuswerk gefolgt ist,[1]) sondern eine andere Vorlage benutzt haben muss. Denn selbst die Annahme, in seinem Exemplar habe, etwa infolge eines Abschreiberversehens, „Sumos" und nicht „Simon" gestanden, führt nicht zum Ziel. In diesem Falle wäre es unerklärlich, wo der Übersetzer dann den Namen Simon für die Täufererzählung her hat. Dazu kommt, dass nicht nur die Namen selbst, sondern auch die Näherbestimmungen differieren. Simon wird auch in unserem griechischen Text als ein Essäer bezeichnet, Sumos im slavischen als ein Sadduzäer. Und in der Täufererzählung ist Simon doch wieder richtig als Essäer bezeichnet.

Dieses Verhältnis der Namen spricht auch gegen die Annahme, die Berendts zu vertreten geneigt ist, dass Josephus selbst der Verfasser der Zusätze sei. Stellte nämlich die im slavischen Text erhaltene Form eine ältere Fassung, unser griechischer Text eine jüngere Bearbeitung des älteren Textes dar, stammten beide aber von demselben Autor, dann bliebe unerklärlich, was diesen Autor zu der eigentümlichen Namenverschiebung veranlasst haben sollte. Er müsste die Täufererzählung gestrichen, aus ihr aber den Namen Simons des Essäers doch beibehalten und diesen in dem folgenden Abschnitt an die Stelle des ursprünglich dort stehenden des Sadduzäers Sumos eingesetzt haben. Was hing davon ab, ob der Traumdeuter nun Simon oder Sumos hiess? Auch eine Korrektur auf Grund später gewonnener besserer Kenntnis kann es nicht gut sein, denn wenn auch eine Verwechselung der ähnlich klingenden Namen Simon und Sumos möglich erscheint, so doch kaum eine Verwechselung des Essäers mit dem Sadduzäer. Und den Essäer Simon hat der Verfasser des „älteren" Textes ja auch gekannt, ihn nur an einer anderen Stelle untergebracht.

Wenn nun der Verfasser der Vorlage des Slaven den Namen Simons des Essäers nicht aus dem griechischen Josephustext entlehnt hat, aber doch mit aller Sicherheit und

1) Gegen Schürer ThLZ. Sp. 266.

Genauigkeit eben diesen Essäer Simon in der Täufergeschichte nennt, so muss ihm dieser Name von anderer Seite dargeboten worden sein. Es muss eine Tradition bestanden haben, die den Namen dieses Simon in eine Beziehung zu dem Täufer setzte. Simon muss eine aus der Zeit des Archelaus bekannte Persönlichkeit gewesen sein. Hatte man schon einmal, wenn auch irrigerweise, den Täufer in die Zeit des Archelaus versetzt und wusste man von einer Beziehung zwischen dem Täufer und den Synedristen zu erzählen, so konnte es auch leicht dazu kommen, dass bei dieser Gelegenheit der Name eines aus dieser Zeit besonders bekannten Synedristen genannt wurde.

War es eine solche bekannte Persönlichkeit, so erklärt sich auch die auffallend genaue Bezeichnung, dass er „der Herkunft nach" ein Essäer gewesen sei. Eben diese Bezeichnung seiner Herkunft wird zu seiner Näherbestimmung gedient haben, denn der Name Simon war ja nichts weniger als selten. Und die gleiche Bezeichnung begegnet uns dann wieder im griechischen Josephus: Ἐσσαῖος τὸ γένος. Sie scheint also eine geläufige gewesen zu sein. Oder man müsste annehmen, was ja freilich nicht unmöglich, aber doch im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, dass sie aus der Vorlage des slavischen Josephus in unseren griechischen Text eingedrungen ist, etwa von einem Bearbeiter des letzteren eingesetzt, der jenen Text gekannt hat. Auch Berendts will eine Benutzung der Vorlage des Slaven durch einen Bearbeiter unseres griechischen Textes annehmen, nämlich durch jenen, der die berühmte Interpolation in den Antiquitäten verfasst hat, die nach Berendts eben auf Grund der im slavischen Text erhaltenen von Christus handelnden Stelle (IV) hergestellt worden sei.[1]) Auf diese Annahme ist weiter unten bei Besprechung des IV. Stückes näher einzugehen.

Dass der Verfasser der Täufererzählung auf einer ihm zugänglich gewordenen Tradition fusst, beweist auch die Fassung der Worte Simons des Essäers dem Täufer gegenüber. Sowohl dass die Synedristen überhaupt gegen den Täufer vorzugehen sich veranlasst gesehen und den Täufer zu zwingen versucht hätten, von seiner Wirksamkeit abzulassen, als insbesondere dass einer der Synedristen in solcher Weise sich

1) Vgl. Berendts, a. a O. S. 43 .

geäussert habe, wie hier referiert wird, und sogar bis zu einem Versuch körperlicher Misshandlung des Täufers fortgeschritten sei, kann der nicht von sich aus geschrieben haben, der die Täuferwirksamkeit so geschildert hat, wie unser Verfasser es getan hat. Die Feindschaft und der Zorn der Synedristen entspricht nicht der Fassung der Täuferpredigt, widerspricht ihr vielmehr aufs schärfste. Die Predigt des Täufers, wie sie hier vorliegt, bringt nur die religiös-nationalen Hoffnungen und Erwartungen Israels, die auch von den Synedristen geteilt wurden, zum Ausdruck und stellt ihre Erfüllung in nahe Aussicht. Was ist darin enthalten, das die Synedristen so in Harnisch gegen den Täufer hätte bringen können, dass sie seine Predigt als „ruchlose Reden" bezeichnen, mit denen er „die Leute verführt" (I, 12)?

Eine Erklärung dieser Inkongruenz ist nur durch die Annahme gegeben, dass der Verfasser die Täuferpredigt von seinem Standpunkt aus und nach seinem eigenen Verständnis formuliert (vgl. oben), aber nicht auch von sich aus die Feindschaft und den Widerspruch der Synedristen erdichtet hat, sondern mit seiner Erzählung einer ihm zugekommenen Tradition folgte. Erst dadurch, dass er einerseits der Täuferpredigt eine seinem eigenen Verständnis entsprechende Fassung verliehen, anderseits eine Erzählung ohne Modifikation seinerseits daneben gestellt hat, ist es zu der Inkongruenz gekommen.

Das „Geheimnis" in der Predigt des Täufers.

Auch die letzte Antwort des Täufers (I, 14) führt auf die Annahme einer der Erzählung zu Grunde liegenden Tradition.

Was zunächst den Sinn der Worte anlangt, so erscheint auch mir unzweifelhaft, dass das „Geheimnis" nur Christus sein kann und dass das „in euch" im Sinne von „unter euch" zu nehmen sein wird.[1]) Dann können die Worte nur so zu verstehen sein: „Nicht werde ich euch offenbaren das, was ihr noch nicht wisst, dass nämlich der Messias bereits gekommen ist und unter euch weilt, und ich werde es deshalb nicht tun, weil ihr auf meine das Kommen des Messias vorbereitende Predigt nicht habt hören und von euren bösen Werken nicht

1) R. Seeberg, a. a. O. S. 291, Anm. 16 und 15.

habt ablassen wollen: damit aber ist über euch das unsagbare Unglück gekommen, dass ihr an dem messianischen Reich nicht teilhaben werdet, und dieses Unglück ist, eben weil ihr nicht habt hören wollen, durch eure eigene Schuld über euch gekommen."

So unzweifelhaft es erscheint, dass dieses der Sinn der Worte ist, so unzweifelhaft ist es, dass der Verfasser des Stückes dieses Verständnis der Worte nicht gehabt hat. Denn dieses Wort stimmt weder zu dem, was er über die Predigt des Täufers gesagt hat, noch auch zu dem, was er in den weiteren Abschnitten über Jesum sagt.

In seiner Darstellung der Predigt des Täufers tritt allerdings hervor, dass die Teilnahme an dem messianischen Reich abhängig sei von der Erfüllung der von dem Täufer ausgesprochenen Forderung, abzulassen von bösen Werken. Auch die Nähe des messianischen Reiches erscheint wenigstens angedeutet. Aber es ist aus keiner Zeile zu entnehmen, dass dem Berichterstatter bewusst geworden sei, der Bringer des messianischen Reiches sei bereits erschienen und weile, noch unerkannt, unter dem Volk.

Auch das, was er im IV. Stück über Jesum zu erzählen weiss, erweckt den gleichen Eindruck. Jesus ist ihm eine im hohen Grade seltsame, bemerkenswerte Erscheinung, über die er sich allerlei Gedanken gemacht hat. Er weiss auch eine gewisse Beziehung zwischen Jesus und der Täuferpredigt herzustellen, indem er von der vom Volk an Jesum gestellten Forderung, das Befreiungswerk vorzunehmen, erzählt. Aber es kommt ihm gar nicht der Gedanke, dass Jesus vielleicht der Messias ist.[1]) Und doch lag dieser Gedanke sehr nahe, wenn der Erzähler den Sinn der Täuferworte vor dem Synedrium verstanden hätte. Ihm ist ein „Geheimnis" geblieben, was der Täufer mit dem „Geheimnis" gemeint hat.

Ist das der Fall, dann kann der Berichterstatter nicht von sich aus den Worten des Täufers die Fassung gegeben haben, die er an dieser Stelle bringt. Sie muss ihm schon von der Quelle, aus der er geschöpft hat, dargeboten worden sein, und er hat dann das Wort, obgleich er es nicht verstand, doch seiner Quelle folgend unverändert wiedergegeben.

---

1) Vgl. über dieses Stück weiter unten.

R. Seeberg ist freilich zu einem anderen Schlusse gelangt. Er hat richtig erkannt, dass dieses Täuferwort zu dem dasselbe umgebenden näheren und weiteren Kontext nicht recht passt. Und er hat richtig beobachtet, dass sonst in den Josephusstücken ein Zusammenhang zwischen Johannes und Jesus nicht angenommen wird: Jesus ist nicht der Messias. Er zieht daraus aber den Schluss: „Der Satz macht den Eindruck, von einem Christen zu stammen", [1]) und bestimmter drückt er sich später aus, wo er die von ihm angenommenen Interpolationen aufzählt, die ein christlicher Abschreiber vorgenommen haben soll: „Durch eine kurze Bemerkung, die als Ersatz für einen anderen Satz geschrieben wurde, rettete er den Täufer für das Christentum, indem er ihn zum „Vorläufer" Christi machte". [2])

Diesem Schlusse kann ich nicht beipflichten. Denn 1) ist es mir unerfindlich, warum ein Christ, wenn er das tun wollte, was R. Seeberg als seinen Zweck voraussetzt, sich so dunkel und unverständlich ausgedrückt haben sollte. Oder sollte er das getan haben, weil nach seiner Vermutung der Jude Josephus sich so ausgedrückt haben würde, also um seine Interpolation zu verdecken? Das erscheint mir bei einem Interpolator unglaublich, der den Zweck verfolgte, einen Gedanken in den Text zu bringen, der in diesem nicht enthalten war. Dazu kommt 2), dass ein Christ, dem die evangelische Erzählung von den Ereignissen bekannt war, seiner Interpolation doch nicht eine Fassung gegeben hätte, die der evangelischen Erzählung direkt widerspricht. Denn wenn die Evangelien auch nicht von irgend welchen Verhandlungen zwischen den Synedristen und dem Täufer berichten, so geben sie doch in keinem Punkte Anlass zu der Vermutung, dass der Täufer irgendwann und irgendwem gegenüber mit seiner messianischen Verkündigung zurückgehalten habe. Im Gegenteil, Matthäus, der allein ein Kommen der Pharisäer und Sadduzäer zum Täufer erwähnt, lässt auf die Busspredigt des Täufers unmittelbar, ohne jede Unterbrechung, die messianische Verkündigung folgen, setzt also für diese die gleichen v. 7 genannten Zuhörer voraus (3, 7 ff. und 11 ff.). Hier wird man zu der Konsequenz gedrängt, dass der Interpolator absichtlich von dem Evangelien-

1) A. a O. S. 291, Anm. 16.
2) A. a. O. S. 308, Sp. 1

bericht abgewichen sei, um seine Interpolation dem Text des jüdischen Verfassers anzupassen und sie damit zu verdecken, dass er aber, um dieses Ziel zu erreichen, es für nötig befunden habe, etwas dem Evangelienbericht direkt Widersprechendes einzusetzen. Das aber ist undenkbar, da damit der ganze Zweck der Interpolation — auch den jüdischen Historiker von der evangelischen Geschichte Zeugnis ablegen zu lassen — verfehlt erschienen wäre.

Der Täufer im Ostjordanland.

In engem Zusammenhang mit der Erzählung von dem Verhör des Täufers vor den Synedristen (und Archelaus) steht am Schluss dieses Abschnittes die Notiz, dass der Täufer danach „fort auf die andere Seite des Jordans" gegangen sei und dort seine Wirksamkeit unangefochten fortgesetzt habe. Dass der Täufer im Ostjordanland gewirkt hat, weiss auch Joh. 1, 28 zu berichten. Und auch die Synoptiker setzen eine wenn auch nur zeitweilige Wirksamkeit des Täufers im Ostjordanland voraus, wenn sie erzählen, dass er schliesslich in die Hand des Herodes Antipas gefallen sei (vgl. bes. Mk. 6, 17).[1])

Diese Stellen beweisen, dass eine Tradition über eine Wirksamkeit des Täufers im Ostjordanland bestanden hat. Denn was könnte den 4. Evangelisten bewogen haben eine so bestimmte Ortsbezeichnung wie 1, 28 zu geben, wenn er sich damit im Gegensatz zu jeder Tradition gewusst hätte? Er war dazu um so weniger veranlasst, als er ja auch mit gleicher Sicherheit von einer Wirksamkeit des Täufers in Judäa zu erzählen keinen Anstand genommen hat (3, 23). Unter dem Einfluss dieser Tradition kann auch die Variante entstanden sein, die Syr. sin. zu Mt. 3, 5 bietet, wenn er hier für ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου „das ganze jenseitige Ufer des Jordans" setzt.

Bestand nun eine solche Tradition, so wird auch die Josephusnotiz auf dieser fussen und nicht aus den Evangelien hergeleitet sein. Das letztere ist auch dadurch ausgeschlossen, dass 1) der ganze Abschnitt sich als unabhängig von den Evangelien erwiesen hat, und 2) dadurch, dass diese Ortsbezeichnung im engsten Zusammenhang mit der Erzählung von dem Konflikt

1) So auch O. Holtzmann, Leben Jesu, 1901, S. 86 u. Anm. 2.

des Täufers mit den Synedristen steht, die keinesfalls auf Grund evangelischer Notizen entstanden sein kann. Von einem solchen Konflikt wissen die Evangelien nichts zu berichten, somit auch nichts davon, dass der Täufer erst durch diesen Konflikt veranlasst worden sei, in das Ostjordanland hinüberzuziehen.

Die Notiz des Josephus Slav. kann nun freilich auf einer blossen Kombination des Schriftstellers ruhen. Die Tradition über die erste Wirksamkeit des Täufers, der auch Josephus Slav. mit seiner Erzählung gefolgt ist, setzte Judäa als Ort dieser Wirksamkeit voraus (vgl. bes. I, 5). Und des weiteren wusste der Schriftsteller von einer späteren Wirksamkeit des Täufers im Ostjordanland. Da lag es allerdings nahe, einen Anlass zu diesem Ortswechsel zu suchen und diesen in dem Konflikt mit den jerusalemischen Synedristen zu erblicken. Jedenfalls aber ist es undenkbar, dass der Schriftsteller, um einen solchen Anlass zu bieten, die Erzählung von sich aus erdichtet haben sollte. Denn 1) war der Ortswechsel nicht so auffallend und wichtig, dass ein konkreter Anlass notwendig gewesen wäre, um ihn zu begreifen. Und 2) ist die Erzählung selbst so durchsetzt von Momenten, die die Annahme freier Erdichtung ausschliessen, dass wir zu dem Schluss genötigt sind, dass sie auf einer dem Verfasser zugänglich gewordenen Tradition ruhe, von der in unseren Evangelien keine Spur mehr erhalten ist Ruht aber die Erzählung von dem Konflikt auf Tradition, so haben wir keinen Grund zu der Annahme, dass nicht auch die Notiz von dem durch diesen Konflikt veranlassten Ortswechsel dem Schriftsteller durch die gleiche Tradition an die Hand gegeben war.

Dass der Täufer anfänglich wohl in Judäa, später — und zwar jedenfalls am Schluss seiner Wirksamkeit — im Ostjordanland geweilt hat, ist auch nach den evangelischen Berichten nicht zu bezweifeln. Was Josephus Slav. darüber hinaus berichtet, ist vor allem das, wie und wodurch es zu diesem Ortswechsel gekommen ist. Als selbstverständliche Konsequenz dieses Ortswechsels erscheint, dass fortab die Wirksamkeit des Täufers nicht mehr behindert worden ist. In Judäa hätten die Synedristen, nachdem sie sich einmal so gestellt, wie Josephus Slav. berichtet, dem Täufer sicher auch weiterhin keine Ruhe gegeben. Im Ostjordanland erscheint der Täufer ihrem Einfluss entzogen. So scheint sich der Schriftsteller jedenfalls die Sache gedacht zu haben.

Der Wert des Berichtes über den Täufer.

Als Resultat unserer bisherigen Untersuchung ergibt sich, dass wir im I. Täuferstück des Josephus Slav. einen Bericht vor uns haben, der nicht ohne Wert als Geschichtsquelle ist. Mag er auch im einzelnen mehrfach das Gepräge der Subjektivität des Schriftstellers tragen, so geht er doch auf eine Tradition zurück, die allen Anspruch auf Beachtung hat. So stark diese Tradition von den Evangelien abweicht, so ist sie doch nicht völlig unvereinbar mit diesen, sondern berichtet nur solches, was unsere aus den Evangelien gewonnene Kenntnis der Dinge zu erweitern vermag. Dazu kommt, dass diese Tradition das Gepräge hohen Alters an sich trägt. Es sind Dinge, die man sich nur in den ersten Jahrzehnten nach den Ereignissen erzählt haben kann, als noch ein unmittelbarer Eindruck, den die Ereignisse hervorgerufen hatten, bestand und wirksam war. Ich erinnere nur namentlich an die Schilderung der äusseren Erscheinung des Täufers. Für solche Bemerkungen hatte eine jüngere, nachgeborene Generation kaum mehr ein Interesse.

Das Gesagte wird dadurch bestätigt, dass diese Tradition und damit die auf ihr ruhende Erzählung des Josephus Slav. keinerlei Merkmale dessen aufweist, dass sie unter christlichem Einfluss gestanden hat. Es sind Dinge, die ebenso auch in jüdischen, dem Täufer nicht unbedingt freundlich gesinnten Kreisen erzählt werden konnten, natürlich aber nur von solchen, die den Täufer sich auch nicht grade direkt feindlich gegenübergestellt hatten, sondern die nur einen Eindruck von dem Auffallenden, Seltsamen und daher Bemerkenswerten in der Wirksamkeit des Täufers empfangen hatten. Diese Tradition spiegelt eben vorzugsweise nur den äusseren Eindruck wieder, den die Person und die Wirksamkeit des Täufers hervorgerufen hat.

Wenn des weiteren die Buss- und Messiaspredigt des Täufers im politisch-nationalen Sinne missdeutet erscheint, so kann ja gewiss diese Missdeutung, wie oben geschehen ist, dem Schriftsteller zur Last gelegt werden, aber sie kann ebenso gut auch schon durch seine Quelle, die Tradition, ihm an die Hand gegeben worden sein. Mit Sicherheit lässt sich das nicht entscheiden. Wären es aber christliche Kreise gewesen, in denen diese Tradition in Umlauf war und denen der Verfasser der Vorlage des Slaven seine Kenntnis verdankt hätte,

dann stände zu erwarten, dass diese Tradition auch in den aus diesen christlichen Kreisen hervorgegangenen Schriften, den (kanonischen oder apokryphen) Evangelien, einen Niederschlag gefunden hätte. Denn wir wissen ja, wie sehr die Tradition, die in christlichen Kreisen im Umlauf war, immer mehr und mehr einen stereotypen Charakter anzunehmen geneigt war, und vielfach auch angenommen hat. [1]) Es kann m. E. nur eine Tradition gewesen sein, die neben der christlichen einherlief, ohne von dieser wesentlich beeinflusst und bestimmt zu werden. Die Existenz einer solchen Tradition ist aber auch wieder nur denkbar in einer Zeit, da die christliche Tradition noch nicht beherrschenden Einfluss gewonnen hatte, d. h. nur etwa im Laufe des 1. Jahrhunderts.

Somit erscheint das, was Josephus Slav. in seinem I. Täuferstück berichtet, jedenfalls der Prüfung wert, inwieweit dadurch unsere aus den Evangelien gewonnene Kenntnis der evangelischen Geschichte ergänzt und bereichert werden könnte. Hierher sind zu rechnen vor allen die Bemerkungen über die äussere Erscheinung des Täufers (mit den entsprechenden Notizen aus II und III); ferner die Erzählung von seinem Konflikt mit den Synedristen, die, wie schon erwähnt, im grossen und ganzen (abgesehen von manchen Einzelheiten) alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Bemerkenswert ist dann jedenfalls auch die an diese Erzählung angeknüpfte Notiz, dass der Täufer erst infolge eines solchen Konflikts den Schauplatz seiner Wirksamkeit in das Ostjordanland verlegt hat.

Der Traum des Philippus.

Von viel geringerer Bedeutung als das I. Stück erscheinen die beiden folgenden, gleichfalls vom Täufer handelnden Stücke II und III (abgesehen von den bei I schon besprochenen Notizen über die äussere Erscheinung des Täufers). Welchen Wert die im II. Stück erzählte Geschichte von dem Traum des Philippus hat, ist schon oben gelegentlich besprochen worden.

Zu diesem Stück bemerkt R. Seeberg: „Der Traum wie seine Deutung kommt ähnlich oft vor, es ist vulgär jüdische

1) Vgl. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, und Das Evangelium Christi, 1905.

Mache". [1]) Ist es an dem, dann würde hier ein neuer Beweis dafür vorliegen, dass der Verfasser mit seinen Berichten auf jüdischen Quellen, jüdisch-volkstümlicher Tradition fusst.

Spielte nun der Täufer in dem jüdischen Volksbewusstsein der damaligen Zeit eine Rolle — und diesen Eindruck haben wir auch schon aus dem I. Stück empfangen —, so kann es uns nicht Wunder nehmen, dass er auch in die Erzählung von dem Traum des Philippus hineingebracht worden ist. Dass ein Johannes der Täufer, mochte man sich zu ihm sonst stellen, wie man wollte, mit seiner Wirksamkeit Aufsehen erregen musste, war selbstverständlich. Seine ganze Eigentümlichkeit musste den Eindruck wecken, dass man es bei ihm mit einem jener „Propheten" zu tun hatte, wie man sie von alters in Israel kannte. Er musste daher als die geeignete Persönlichkeit erscheinen, die dem Traum die richtige Deutung geben konnte, wo die Kraft aller übrigen „Weisen" versagte. Dieser Gegensatz des Aufsehen erregenden Mannes zu anderen ist es, der sowohl in der Traumerzählung (II), wie auch in der folgenden Erzählung von der verbrecherischen Ehe des Herodes (III) hervortritt. In letzterem Stück wird ausdrücklich hervorgehoben, dass alle Gesetzeskundigen Herodes wegen seiner Ehe verabscheut, es aber dennoch nicht gewagt hätten, ihn offen seines Unrechts anzuklagen (III, 4 ff.). Im Gegensatz dazu erscheint jener Täufer, der auch schon den Synedristen so unverblümt die Wahrheit gesagt hatte (I), jener „Wilde", der auf Menschengunst nicht Rücksicht zu nehmen brauchte, der vielmehr rücksichtslos Unrecht strafte, wo er es fand, selbstverständlich als der einzige, der nun auch dem Herodes mit scharfem Tadel entgegenzutreten gewagt hat.

Das macht es verständlich, dass man auch in jüdischen Kreisen, in denen man an der Person des Täufers an sich kein tieferes Interesse hatte, sowohl vom Täufer zu erzählen wusste, wo er in irgend einer Beziehung die besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, als auch den Täufer unter analogen Umständen eine Rolle spielen liess, wo ein historischer Untergrund vielleicht auch nicht gegeben war.

Dieser letztere Fall liegt zweifelsohne bei der Erzählung von dem Traum des Philippus vor, die das II. Stück der Interpola-

1) A. a. O. S. 291, Anm. 19.

tionen im slavischen Josephustext bietet. Dieses Stück trägt so offensichtlich den Charakter volkstümlicher Phantasiedichtung an sich, dass ein historischer Wert ihm nicht beizumessen ist, und auch das Auftreten des Täufers verleiht ihm kein höheres Interesse.

Dennoch erscheint gerade dieses Stück für die Beurteilungen der Interpolationen des slavischen Textes von besonderem Werte.

Dieser Abschnitt steht im Text des Bellum judaicum hinter II, 9, 1. Der slavische Text unterscheidet sich hier vom griechischen aber nicht nur durch das Plus dieser Interpolation, sondern auch im unmittelbar vorhergehenden Abschnitt durch ein sehr charakteristisches Minus.[1]) Hier sind also, wie auch sonst vielfach, in nächster Nähe der Interpolation Differenzen zwischen den beiden Texten zu beobachten. Der Interpolator hat sich also nicht damit begnügt seine Interpolationen einzufügen, sondern er hat sich auch, wenn unser griechischer Text seine Vorlage gewesen ist, veranlasst gesehen, den Text selbst einer Bearbeitung zu unterziehen.

Da nun diese Abweichungen keineswegs durch die Einfügung der Interpolationen bedingt erscheinen, so kann der Interpolator, wenn unser griechischer Text seine Vorlage gewesen sein soll, keinesfalls ein Christ gewesen sein, der den Zweck verfolgte, in das Werk des jüdischen Historikers Aussagen über die evangelische Geschichte hineinzubringen. Wäre das sein Zweck gewesen und hätte er dementsprechend, um einer Entdeckung seiner Fälschung vorzubeugen, sich bemüht, sein Machwerk nach Möglichkeit seiner Vorlage anzupassen, so wäre es für ihn nicht nur zwecklos, sondern geradezu gefährlich gewesen, ausserdem auch noch an dem übrigen Text seiner Vorlage Veränderungen vorzunehmen.

Wir stehen hier also vor der Alternative: entweder hat der Interpolator nicht den genannten Zweck verfolgt, war also kein christlicher Fälscher, wie der Verfasser der bekannten Antiquitäteninterpolation, — oder seine Vorlage ist nicht unser griechischer Josephustext gewesen, sondern ein von diesem verschiedener Text, der jene Abweichungen bereits enthielt.

---

1) Vgl. hierüber die Angaben bei Berendts a. a. O. S. 35.

In beiden Fällen erscheinen die im slavischen Text erhaltenen Interpolationen einer ganz anderen Beurteilung als die Antiquitäteninterpolation unterstellt.

War es nicht in erster Linie das Bestreben des Bearbeiters, in das Werk des jüdischen Historikers Aussagen über die evangelische Geschichte hineinzuschmuggeln, so ist bei ihm auch nicht das Bestreben vorauszusetzen, seine Interpolationen unkenntlich zu machen. Tragen nun diese Interpolationen durchaus einen jüdischen Charakter und erscheinen sie unabhängig von den christlich-kanonischen Schriften, so ist zu schliessen, dass das nicht künstliche Mache ist, um den Standpunkt des wirklichen Verfassers zu verhüllen, — dass also der Verfasser überhaupt kein Christ der späteren Zeit gewesen ist, bei dem Bekanntschaft mit den christlich-kanonischen Schriften selbstverständlich erscheint. Dieser aus einer Beurteilung des Gesamttextes gewonnene Schluss würde die aus der Einzelprüfung erzielten Resultate direkt bestätigen.

Zu dem gleichen Ergebnis führt die Annahme der zweiten Möglichkeit, dass dem Interpolator ein von unserem griechischen Text abweichender Text als Vorlage gedient habe. Hätte ein Christ der späteren Zeit das Bestreben gehabt, in das Werk des jüdischen Historikers Aussagen über die evangelische Geschichte hineinzubringen, so hätte er doch für seine Interpolation den zu seiner Zeit gangbaren und allgemein verbreiteten Text des Josephuswerkes benutzt und nicht einen vielleicht ihm zufällig in die Hände geratenen anderen Text. Das könnte nämlich, da die Varianten des Slaven (von den „Zusätzen" ganz abgesehen) von der gesamten handschriftlichen Bezeugung unseres griechischen Josephustextes aufs stärkste abweichen, nur eine von der durch Josephus selbst veranstalteten griechischen Ausgabe seines Bellum judaicum verschiedene griechische Bearbeitung des ursprünglichen aramäischen Josephuswerkes gewesen sein. Wenn eine solche je existiert hat, so kann sie nur etwa gleichzeitig mit dem von Josephus selbst in griechischer Sprache bearbeiteten Werke entstanden sein, entweder bevor dieses erschienen oder doch bevor es weiter bekannt geworden war. Und jedenfalls ist sie durch des Josephus eigenes Werk in Kürze völlig verdrängt worden.

Da nun, wie gesagt, nicht anzunehmen ist, dass der christliche Interpolator seine Zusätze in ein zufällig erhaltenes Exemplar dieser „nichtauthentischen" Bearbeitung eingefügt haben

sollte, nachdem eine authentische Ausgabe erschienen war und Verbreitung gefunden hatte, so wäre nur denkbar, dass er seine Interpolationen in einer Zeit geschrieben hat, wo beide Werke noch gleichwertig nebeneinander existierten, d. h. also etwa im 1. Jahrhundert. Denn dass er nicht imstande gewesen sein sollte, die nichtauthentische Bearbeitung von der authentischen zu unterscheiden, ist deshalb undenkbar, weil dieser Fälscher ja ein „raffiniert schlauer" Mann gewesen sein soll, der daher auch über ein nicht geringes Mass von Bildung und Kritik verfügt haben muss.

Ist aber seine Bearbeitung noch im Laufe des 1. Jahrhunderts entstanden, also zu einer Zeit, da der Strom lebendiger Überlieferung noch nicht versiegt war, dann behält sie ihren Wert als historische Quellenschrift, auch wenn ihr Verfasser ein Christ gewesen ist. Sie rückt dann annähernd auf die gleiche Stufe wie etwa das Petrusevangelium, nur dass bei ihr die Abhängigkeit von den Evangelien noch weniger sicher ist als bei diesem und die Benutzung der ausserkanonischen Überlieferung ausser aller Frage steht.

Das uns an dieser Stelle beschäftigende II. Stück bietet aber noch einige weitere Merkmale zur Beurteilung der Frage nach dem Verfasser der Interpolationen.

Wir haben bereits konstatiert, dass die vorliegende Erzählung durchaus den Stempel „vulgär-jüdischer Mache" trägt. Damit erscheint mir die Möglichkeit, dass ein Christ der Verfasser der Interpolationen sei, überhaupt ausgeschlossen.

Vor allem ist es völlig undenkbar, dass ein Christ der späteren Zeit dieses Stück völlig frei erfunden haben sollte, etwa in der Meinung, dass der Jude Josephus derartiges erzählt haben würde. Um eine freie Erfindung aber müsste es sich handeln, da die christlich-kanonischen (und auch apokryphen) Evangelien keinerlei Stoffe für diese Erzählung darbieten. Jedenfalls müsste es dem Verfasser in geradezu frappierender Weise gelungen sein, den Ton und das Kolorit jüdischer Legendendichtung zu treffen.

Eher ist schon anzunehmen möglich, dass er diese Legende irgendwo gehört oder gelesen und sie mit einigen Modifikationen (z. B. II, 3^b) aufgenommen hat, weil sie einerseits als Nachbildung alttestamentlicher Traumgeschichten ihm sympathisch war, anderseits weil in ihr der Täufer eine Rolle spielte. Dann ist aber zu fragen: wo stammt diese Erzählung her?

Sie behält jedenfalls ihren Wert, ob sie nun an der vorliegenden Stelle innerhalb der Interpolationen ursprünglich ist oder nicht. Und zum anderen würde dadurch fraglich, ob die anderen Erzählungen nicht auch, wenn das bei dieser einen der Fall ist, auf irgend welche Quellen zurückgehen. Damit erschiene das Problem, das diese Stücke bieten, nur etwas verschoben.

Jedenfalls ist aber ausgeschlossen, dass der Interpolator diese Erzählung erfunden oder aufgenommen habe, um bei seinen Lesern den Eindruck zu erwecken, dass Josephus selbst der Verfasser aller Stücke sei. Bei einem christlichen Fälscher der späteren Zeit müssen wir voraussetzen, dass er auch das Antiquitätenwerk desselben Josephus gekannt haben wird. Das würde völlig sicher gestellt, wenn dieser Fälscher in nacheusebianischer Zeit am Werk gewesen sein soll. Denn dann würde seine IV. Interpolation abhängig sein von der bekannten Antiquitäteninterpolation. [1]) Und hat er diese gekannt, so hat er auch das ganze Werk gekannt.

Nun enthält die innerhalb der Interpolationen des slavischen Textes stehende Philippuserzählung eine starke Abweichung von den Angaben des Josephus über denselben Philippus in Ant. XVIII, 4, 6. An letzterer Stelle wird Philippus ausdrücklich das Lob erteilt, dass er bei seiner Regierung „eine bescheidene und friedliebende Gesinnung" bewiesen und sich durch eine allzeit hilfsbereite, persönlich geübte Gerechtigkeitspflege ausgezeichnet habe. Hier erscheint dagegen Bestechlichkeit als ein Hauptmoment, das ihm die Strafe plötzlichen Todes einträgt.

Sollte der Interpolator diese Differenz nicht bemerkt haben? Das ist undenkbar. Die Traumerzählung kann nur entstanden und niedergeschrieben sein, ehe das Antiquitätenwerk erschienen und weiter bekannt geworden war.

Diese Differenz zwischen der Antiquitätenerzählung und dem slavischen Bericht spricht auch stark gegen die Möglichkeit, dass Josephus selbst, auf einer früheren Stufe seiner literarischen Tätigkeit, der Verfasser des letzteren Berichtes sei. Es ist ja freilich richtig, worauf Berendts aufmerksam macht, [2]) dass auch im griechischen Bellum judaicum „die Herrschertugenden des Philippus mit keinem Wort erwähnt werden" und

---

1) Dass diese beiden Zeugnisse von Christo nicht unabhängig von einander sein können, wird weiter unten (bei IV) nachgewiesen werden.

2) A. a. O. S. 34.

dass somit nicht zu erfahren ist, welches Urteil Josephus zur Zeit der Abfassung des Bellum judaicum über Philippus gehabt habe. Es ist aber nicht anzunehmen, dass er damals über denselben Mann, dem er später ein so hohes Lob zu spenden weiss, so vernichtend scharf geurteilt und nachmals sein Urteil so völlig geändert haben sollte. Sein Schweigen im Bellum judaicum macht noch nicht wahrscheinlich, dass damals sein Urteil dem späteren direkt entgegengesetzt gewesen sein könnte.

Somit ergibt sich, dass als Verfasser des II. Stückes nur ein Mann in Frage kommen kann, der vor dem Erscheinen der Antiquitäten schrieb und zwar auf Grund jüdischer Überlieferung. Dass diese Überlieferung hier einen historischen Wert nicht besitzt, bedarf keines besonderen Nachweises. Auch das Auftreten des Täufers erscheint nur insofern bemerkenswert, als das Hineinziehen desselben in diese Erzählung erkennen lässt, welches Aufsehen dieser Mann in weitesten Kreisen hervorgerufen hat.

Ernsthafter ist das III. Stück zu nehmen.

Die Ehe des Herodes.

Das III. Stück repräsentiert eine merkwürdige Parallele zu der Erzählung Mk. 6, 17—29 (Mt. 14, 3—12, Lk. 3, 19. 20). Hier wie dort wird erzählt, dass der Täufer Herodes (gemeint ist Herodes Antipas, der Tetrarch von Galilaea und Peraea) wegen seiner Ehe mit Herodias, der Gemahlin (Jos. Slav.: der Witwe) seines Bruders Philippus Vorwürfe gemacht habe und in der Folge von Herodes getötet worden sei. Diese Übereinstimmung ist um so auffallender, als sie den gleichen historischen Irrtum enthält, dass es die Gemahlin (die Witwe) des Philippus gewesen sei, deren Ehe mit Herodes dem Täufer Anlass zum Vorwurf geboten hat.

Josephus erzählt in den Antiquitäten die Geschichte dieser Ehe des Herodes anders (XVIII, 5, 1 u. 4). Nach ihm war Herodias in erster Ehe vermählt mit Herodes Boëthos und die Gemahlin des Philippus war die dieser Ehe entsprossene Tochter Salome, sodass also Philippus der Schwiegersohn der Herodias war. Als der zweite Gemahl der Herodias erscheint auch hier Herodes Antipas, doch ist dieser Ehebund unzweifelhaft noch bei Lebzeiten ihres ersten Gemahles geschlossen worden. Der Slave

differiert also nicht nur wie die Synoptiker betreffs des Namens, sondern auch durch seine Angabe, dass Herodias erst nach dem Tode ihres ersten Gemahles ihre zweite Ehe eingegangen sei (bei den Synoptikern bleibt dieser Punkt fraglich), sowie endlich auch durch seine weitere Angabe, dass der ersten Ehe der Herodias (mit Philippus) vier Kinder entsprossen seien, während nach Jos. Ant. XVIII, 5, 4 Philippus kinderlos gestorben war. Diese Angabe lässt sich auch nicht mit den Evangelien vereinigen.

In Übereinstimmung mit dem slavischen Bericht steht die Angabe Mk. 6, 17, dass Herodias die Gemahlin des Philippus gewesen sei. Markus lässt aber offen, ob nach seiner Meinung der Ehebund mit Herodes Antipas noch bei Lebzeiten oder erst nach dem Tode des Philippus geschlossen worden sei. Er gibt nämlich in v. 18 als Grund für die Gefangennahme des Täufers dessen Tadel dieser Eheschliessung in folgenden Worten an: οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. Wellhausen bemerkt freilich hierzu: „Es war verboten, die Frau des Bruders zu heiraten, auch als Witwe nach seinem Tode. Darum heisst es ‚dass du sie hast', nicht ‚dass du sie ihm abspenstig gemacht hast'." [1] Dennoch lässt der Ausdruck ἔχειν auch gerade die andere Möglichkeit offen: es ist nicht recht, dass du hast, was deinem Bruder gehört, du müsstest ihm zurückgeben. Dass Markus an einen Ehebruch gedacht hat, ist auch deshalb anzunehmen, weil Philippus frühestens im Jahre 33/34 gestorben ist, [2] vielleicht sogar erst 36. Dann wäre Jesus, der erst nach der Gefangennahme des Täufers seine öffentliche Wirksamkeit begonnen hat, erst in diesem Jahre aufgetreten. [3] Und dass Markus so wenig über die Zeit der Wirksamkeit Jesu orientiert gewesen sei, ist zum mindesten unwahrscheinlich. Allerdings kann er mit seiner Ezählung bona fide einer Quelle, die ihm jene Ausdrucksweise an die Hand gab, gefolgt sein, ohne zu wissen, ob das Wort des Täufers den Tod des Philippus voraussetze oder nicht. Wenn er aber an einen Ehebruch der Herodias bei Lebzeiten des Philippus gedacht hat, würde seine Angabe nur in betreff des Namens Philippus den gleichen Irrtum aufweisen wie der slavische Text, im übrigen sich der Angabe des Josephus (Antiqu.) nähern.

1) Das Evangelium Marci, 1903, S. 48.
2) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I³ S. 431.
3) Vgl. Wellhausen, Ev. Marci, S. 49.

Einige Forscher vertreten allerdings auch jetzt noch die Meinung, dass hier gar keine Verwechselung vorliege, sondern dass jener Herodes, der als erster Mann der Herodias genannt wird, gleichfalls den Namen Philippus getragen habe.[1]) Wenn sie damit im Recht sein sollten, würde die Angabe des Markus über die genannte Ehe mit der des Josephus (Antiqu.) völlig übereinstimmen. Gegen diese Annahme sind gewichtige Gründe geltend gemacht worden, und die weitaus überwiegende Mehrzahl der Forscher aller Richtungen hält daran fest, dass doch ein Irrtum vorliegt.

Dass ein solcher Irrtum bei Josephus Slav. zu konstatieren ist, kann überhaupt nicht bezweifelt werden. Denn hier wird Herodias ausdrücklich als die Gemahlin des Philippus bezeichnet, dessen Herrschaft nach seinem Tode Agrippa übergeben wurde. Das letztere ist eine Angabe, die auch Josephus macht (Ant. XVIII, 6, 10; b. j. II, 9, 6), und zwar bezüglich eben des Philippus, den er als Gemahl der Salome bezeichnet. Der Bericht des Slaven lässt also mit unzweideutiger Klarheit erkennen, dass eine Tradition bestanden hat, die Philippus als den ersten Gemahl der Herodias bezeichnete. Und liegt hier dieser Irrtum vor, so kann auch Markus zu diesem Irrtum gelangt sein, mögen die beiden Berichte nun von einander abhängig oder unabhängig sein. Denn dass der Verfasser der Vorlage des Slaven jedenfalls nicht zu seinem Irrtum durch ein Missverständnis der Markusangabe gelangt ist, erhellt daraus, dass er über die erste Ehe der Herodias noch die weitere Angabe macht, dass aus dieser Ehe vier Kinder entsprossen seien. Da Markus keine derartige Notiz hat, so kann Josephus Slav. seine Notiz nicht von ihm haben, sondern muss auf eine andere Quelle zurückgehen.

Dass die erste Ehe der Herodias nicht kinderlos gewesen war, weiss auch Markus, aber er redet nur von einem Kinde, einer Tochter, was wieder mit Jos. Ant. XVIII, 5, 4 übereinstimmt, wo diese einzige Tochter der Herodias Salome genannt wird.

Gerade dadurch, dass diese erste Ehe der Herodias nicht kinderlos geblieben war, wurde die Ehe des Herodes Antipas mit ihr zu einer illegalen, weil es eine Heirat in verbotenem Grade war (Lev. 18, 16. 20, 21), denn die Ehe mit der eigenen

1) z. B. Kübel, Nösgen. Vgl. auch die Notiz bei Berendts a. a. O. S. 34, Anm. 1.

Schwägerin war nur in dem einen Falle zulässig, wenn deren erste Ehe kinderlos geblieben war (Dt. 25, 5).[1])

Dennoch fällt bei Markus kein Ton auf dieses Moment. Dass die erste Ehe der Herodias nicht kinderlos geblieben war, erfahren wir nur beiläufig daraus, dass nachher die Tochter der Herodias auftritt. Es ist daher durchaus zu verstehen, dass fast alle Ausleger aus den Worten des Täufers nur den Vorwurf des Ehebruchs herauslesen. Bei Josephus Slav. dagegen fällt in der Strafrede des Täufers aller Nachdruck darauf, dass die Heirat des Herodes Antipas eine Heirat in verbotenem Grade war, die auch in Dt. 25, 5 keine Entschuldigung findet. Das Wort „Ehebruch", das hier steht (III, 6), ist also nicht in dem eigentlichen Sinne der Schädigung einer fremden Ehe zu nehmen, was schon deshalb nicht zutrifft, weil Philippus ja tot war, sondern in dem weiteren Sinne der Übertretung der Eheordnungen des Gesetzes.

Die Erzählungen bei Markus und Josephus Slav. ruhen also auf durchaus verschiedenen Voraussetzungen. Wenn die Ausleger der Evangelien von einem doppelten Ehebruch reden, so hat ihnen, wie Merx[2]) sagt, „ihr christlich geschultes Bewusstsein einen Possen gespielt". Dennoch, glaube ich, haben sie den Markus nicht so ganz missverstanden, da auch schon seine Darstellung unter dem Einfluss solch „christlich geschulten Bewusstseins" steht. Da sein Evangelium nicht ausschliesslich für judenchristliche, mit den Details der jüdischen Ehegesetzgebung vertraute Leser berechnet war, so hätte Markus, wenn ihm der eigentliche Grund der Illegalität jener Ehe bewusst gewesen wäre, diesen nicht verschweigen und die Tat des Herodes nicht zu einem „Ehebruch" stempeln dürfen. Seine Ausdrucksweise ist durchaus eine „christliche", und seine heidenchristlichen Leser konnten nichts anderes herauslesen, als dass es ein „Ehebruch" im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen sei, was ja bis heute selbst die Ausleger herauslesen, denen die erwähnte, allein in Frage kommende Bestimmung des jüdischen Rechts bewusst ist.[3])

---

1) Vgl. bes. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. II, 1, 1902, S. 226.

2) A. a. O.

3) Vgl. z. B. Holtzmann, Handkomm. ^{3}1901, I, S. 77; Zahn, Das Evangelium des Matthäus, ^{2}1905, S. 504, Anm. 77.

Der Bericht des Josephus Slav. steht dagegen durchaus auf jüdischem Boden und ist an dem jüdischen Eherecht orientiert. Auf derselben Linie liegt auch die Verkündigung des Strafgerichts Gottes, das Herodes für seine Gesetzesübertretung treffen soll. Mag auch die nähere Formulierung: „Gott wird dich umbringen durch böse Trübsal in fremden Landen" ein vaticinium ex eventu sein, so entspricht sie doch durchaus Lev. 18, 29, wo dem, der solche Greuel tut (vgl. v. 24), Ausrottung aus dem Volk angedroht wird. Es kann sein, dass der Berichterstatter sogar direkt in dem Geschicke des Herodes (er starb in der Verbannung zu Lyon) eine Erfüllung dieser Strafandrohung des Gesetzes erblickt hat.

Wenn man also angesichts der Übereinstimmungen auch zugeben wollte, dass der Bericht des Josephus Slav. von Markus abhängig sein und eine Ausdeutung der kurzen Angabe desselben darstellen könne, so wird man dennoch selbst dann feststellen müssen, dass diese Ausdeutung nicht von einem Christen, sondern nur von einem Juden hergestellt sein kann. Denn es liegt betreffs des Hauptpunktes eben nicht nur eine Ausdeutung, sondern eine wesentliche Korrektur des Markusberichtes vor, die vorzunehmen nur der ein Interesse hatte, dem die Tat des Herodes nicht als Sünde im Sinne von Mt. 5, 32, sondern als Übertretung der mosaischen Ehesatzung verbrecherisch und strafFällig erschien.

Eine Bestätigung dieses Resultates bietet die Notiz III, 2, dass alle „Gesetzeskundigen" um dieser Eheschliessung willen Herodes verabscheut hätten.

Dass Herodes sich das Missfallen der Vertreter des Gesetzes zugezogen habe, berichten die Evangelien nicht, es würde nach dem oben über die Anschauung des Markus Hervorgehobenen auch schlecht zu ihrer Darstellung passen. Somit boten die Evangelien auch keinen Anlass für einen Benutzer derselben, hier diese Notiz einzufügen. Da die „Gesetzeskundigen" auch in der weiteren Erzählung des Slaven keine Rolle spielen, so erscheinen sie hier nur als Gegensatz zum Täufer eingeführt. Das macht es wohl verständlich, warum hervorgehoben wird, dass sie nicht den Mut gehabt hätten Herodes zu rügen, aber noch nicht, warum von ihnen eine so harte Beurteilung des Herodes ausgesagt wird. Zur Betonung des Gegensatzes hätte die Aussage: „Die Gesetzeskundigen wagten nicht etc" vollauf genügt.

Bei einem Christen als Verfasser ist die Betonung dessen, dass die Gesetzeskundigen in der Ehe des Herodes etwas geradezu Verabscheuungswürdiges erblickten, schon deshalb nicht verständlich, weil nach seiner eigenen Darstellung (II, 7) diese Ehe ja nicht einmal einen Ehebruch im Sinne von Mt. 5, 32 involvierte. Einem Christen späterer Zeit konnte eine Übertretung nur der mosaischen Ehesatzung bezüglich irgend welcher Ehehindernisse (III, 6) nicht als eine so verabscheuungswürdige Tat erscheinen, dass er dem einen so starken Ausdruck gegeben hätte, selbst wenn er sich vergegenwärtigte, dass er von jüdischen Gesetzeskundigen redete. Diese Ausdrucksweise ist nur begreiflich bei einem Schriftsteller, der selbst die Tat des Herodes als etwas so Verabscheuungswürdiges empfand, dass er auch eine solche Ehe nur als „Ehebruch" bezeichnen konnte (III, 6) und als selbstverständlich Abscheu darüber auch und erst recht bei den „Gesetzeskundigen" voraussetzen musste.

Dem entspricht es auch, dass er den Täufer nicht nur in härtester Weise seinen Vorwurf erheben, sondern auch gleich selbst Herodes die Entschuldigung der Leviratsehe abschneiden lässt. An diese überhaupt zu denken, bieten die Evangelien keinen Anlass, und ohne solchen Anlass dürfte ein Christ kaum darauf gekommen sein, auf eine solche anzuspielen.

Der jüdische Standpunkt des Verfassers ist hier so unverkennbar, dass es im höchsten Grade unwahrscheinlich erscheint, dass ein Christ der späteren Zeit verstanden haben sollte, in so meisterhafter Weise seiner Erzählung dieses Kolorit zu verleihen.

Dass in der Tat die vorliegende Erzählung nicht auf Grund der kanonischen Evangelien komponiert worden ist, ergibt auch eine nähere Prüfung derjenigen Notizen, die sich mit der evangelischen Erzählung näher berühren.

Das Verhalten des Herodes gegen den Täufer.

Während die Evangelien (Mk. und Mt.) durch eine ausführliche Erzählung erklären, wie es zu der Hinrichtung des Täufers gekommen ist, bietet der slavische Bericht nur einige kurze Notizen, die sich nur schwer mit jener Erzählung in Einklang bringen lassen. Allerdings darauf, „dass Jos. Slav. von der eigentlichen Veranlassung der Tötung (des Täufers), dem

Tanz und der Bitte der Salome, kein Wort sagt" und somit grade „das Charakteristische" ausgelassen hätte,[1]) ist kein besonderes Gewicht zu legen, denn zu dieser Auslassung könnten ihn ganz bestimmte Gründe bewogen haben. Viel wichtiger ist, dass er neben dieser „Auslassung" dazu gekommen sein müsste, sich in andern Punkten in direkten Widerspruch zu den Evangelien zu setzen, ein Widerspruch, der so stark ist, dass er überhaupt nicht mehr nur als eine Folge der „Auslassung" geschätzt werden kann, zumal er keineswegs nur durch diese bedingt erscheint.

Nach dem Josephusbericht erregt der Vorwurf des Täufers den Zorn des Herodes. Aber während die Evangelien nun erzählen, dass Herodes grade um dieses Vorwurfes willen den Täufer ins Gefängnis geworfen habe, weiss der slavische Josephus davon nichts. Im Gegenteil, Herodes lässt den Täufer nur züchtigen und davonjagen. Erst dass der Täufer fortgesetzt, unaufhörlich Herodes mit seinen Bezichtigungen beunruhigt, bringt es dazu, dass Herodes ihn endlich kurzweg niederzuhauen befiehlt.

Dieser ganzen Erzählung liegt die Vorstellung zu Grunde, dass Herodes von Anfang an vom Zorn gegen den Täufer erfüllt gewesen sei, bis endlich dieser Zorn, durch den Täufer immer wieder aufs neue gereizt, den Mordbefehl geben lässt. So handelt der rohe Tyrann, der auf niemand und nichts Rücksicht nimmt, als nur auf das, was ihm selbst gefällig ist.

Nach den Evangelien dagegen ist der Täufer wegen seines kühnen Tadels gefangen gesetzt (Mk. 6, 17 f., Mt. 14, 3 f., Lk. 3, 19 f.), aber obgleich Herodes durchaus geneigt erscheint, sich des lästigen Mahners durch Tötung völlig zu entledigen (Mt. 14, 5; nach Mk. 6, 19 ist es Herodias), so wagt er es doch nicht, einen solchen Befehl zu geben. In der Angabe des Grundes weichen Markus und Matthäus von einander ab (Lukas hat einen parallelen Bericht überhaupt nicht). Nach Markus ist es bei Herodes Furcht vor dem Täufer selbst, genauer Furcht davor, dass es ihm Unglück bringen werde, wenn er den Täufer, den er selbst als einen ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἅγιος anerkennen muss, zu töten wage. Nach Matthäus ist es Furcht vor dem Volke, dass dieses durch eine Tötung des volkstümlichen Propheten zu

1) Berendts a. a. O. S. 35.

Gewaltmassregeln getrieben würde. Durch beide Angaben aber soll klargestellt werden, dass, wenn nun im Folgenden doch von einer Tötung des Täufers erzählt wird, nicht Herodes als der eigentliche Schuldige zu stehen komme, sondern die, die ihn mit List zu solcher Tat getrieben.

Dass der Verfasser des Josephusberichtes aus irgend welchen Gründen diese ganze Erzählung, wie es zu der Tötung des Täufers gekommen ist, bewusstermassen ausgelassen und sie durch eine nur kurze Notiz ersetzt habe, ist dadurch ausgeschlossen, dass er sie eben nicht nur ausgelassen und sich auf eine Notiz beschränkt hat, die in aller Kürze nur die Haupttatsache angibt, sondern dass er eine ganz anders geartete Erzählung an die Stelle gesetzt hat.

Freilich, auf den Umstand ist kein Gewicht zu legen, dass nach den Evangelien der Vorwurf des Täufers sofort zu einer Gefangennahme führt, nach Josephus Slav. erst in weiterer Folge. Denn auch nach den Evangelien ist nicht deutlich, dass die Gefangennahme sofort, unmittelbar nachdem der Täufer seinen Tadel verlautbart hatte, erfolgt sei. Das Imperfektum ἔλεγεν (Mk. 6, 18. Mt. 14, 4), bezw. das Partizipium ἐλεγχόμενος (Lk. 3, 19) kann von einem wiederholten, im Laufe längerer Zeit mehrfach verlautbarten Tadel des Täufers verstanden werden, was sich also mit der Josephusnotiz („er bezichtigte unaufhörlich") decken würde. Auch dass der Josephusbericht nichts von einer vorgängigen Gefangenschaft des Täufers erzählt, soll nicht betont werden, denn diese könnte man immerhin in den Worten „bis er ihm Gewalt tat und" angedeutet finden, wenngleich es näherliegend, ja kaum anders verständlich ist, als dass das Antun der Gewalt grade in dem Niederhauen bestanden habe.

Aber wo hat der Verfasser des Josephusberichts die Angabe von der Züchtigung des Täufers (III, 7) her? Die Evangelien bieten nicht den geringsten Anhaltspunkt zu dieser Annahme, ja, sie schliessen eine solche durch ihre geflissentliche Entschuldigung des Herodes direkt aus. Nach Josephus ist der zornwütige Tyrann Herodes der einzige und alleinige, durch nichts zu entschuldigende Urheber der Hinrichtung des Täufers. Nach den Evangelien fällt alle Schuld auf Herodias. Herodes, der eine solche Tat scheut, der vielmehr nach Markus den Täufer sogar vor den Nachstellungen der Herodias zu schützen bestrebt ist (συνετήρει αὐτόν 6, 20) und gerne den Worten des Mannes zuhört (ebd.), lässt sich nur mit Widerstreben den

Befehl zur Tötung ablisten und erscheint dadurch betrübt (περίλυπος γενόμενος Mk. 6, 26, λυπηθείς Mt. 14, 9[1]. Durch die Josephusnotiz ist die ganze Pointe der Erzählung in ihr Gegenteil verkehrt.

Das könnte nur mit voller Absichtlichkeit geschehen sein. Und wem sollen wir die zutrauen? Einem späteren Christen vielleicht? Aber welches Interesse sollte der daran gehabt haben, Herodias zu entlasten und die ganze Schuld geflissentlich Herodes zuzuschieben? Etwa weil derselbe Herodes Antipas nach Lukas (23, 6—16) später in der Leidensgeschichte Jesu eine so fragwürdige Rolle gespielt hat? Aber diese Erzählung stimmt, was die Charakterisierung des Herodes anlangt, grade mit den Markusnotizen 6, 20 gut überein. Und die Hauptsache ist ja nicht die, dass für ein christliches Bewusstsein Herodes durch die gemachten Angaben belastet, sondern dass Herodias entlastet wird, denn diese ist in der Markus-Matthäuserzählung die Hauptperson. Und durch die Streichung oder Auslassung dieser Erzählung wurde jedem, der sie aus den Evangelien kannte, vor allem nur der Eindruck erweckt, dass nicht Herodias die Schuldige gewesen sei. So führt uns auch dieser Umstand wieder zu dem Schlusse, dass der Verfasser die evangelische Erzählung eben nicht gekannt und als Quelle benutzt hat, sondern unabhängig von ihr zu seiner Darstellung gelangt ist.

Der Bericht des slavischen Josephus steht aber auch in völligem Widerspruch zu der Erzählung, die Josephus Antiqu. XVIII, 5, 2 bietet. Hier wird die Ehe des Herodes überhaupt nicht als eine gesetzwidrige bezeichnet, auch nicht irgend ein persönlicher Konflikt zwischen Herodes und dem Täufer angedeutet, sondern die Tötung des Täufers erfolgt ausschliesslich aus politischen Gründen. Weil Herodes wahrnahm, welch grossen Zulauf der Täufer fand und welchen bestimmenden Einfluss er auf das Volk hatte, befürchtete er, dass die Überredungsgabe dieses Mannes (τὸ πιθανόν) das Volk zu einem Aufruhr treiben könnte, und um dem vorzubeugen, liess er ihn durch Hinrichtung rechtzeitig (πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι) beseitigen. Die Gefangenschaft des Täufers wird ausdrücklich durch diesen Verdacht (ὑποψία) des Herodes motiviert.

Zu diesem Widerspruch zwischen den beiden Josephusrelationen bemerkt Berendts[1]: „Sollte nicht auch hierbei die

1) A. a. O. S. 36.

Rücksicht auf das griechisch-römische Publikum massgebend gewesen sein, das die aus dem Mosaischen Gesetz hervorgehenden Conflicte nicht mitzuempfinden vermochte?" -- Unmöglich erscheint das ja freilich nicht, aber dennoch glaube ich Josephus eine solche Massnahme an dieser Stelle nicht zutrauen zu können. Es ist nämlich der Zusammenhang zu beachten, in dem in den Antiquitäten die erwähnte Erzählung vom Tode des Täufers steht. Im Vorhergehenden ist ausführlich grade von dem Plane des Herodes, seine Gemahlin, die Tochter des Araberkönigs Aretas, zu verstossen und Herodias zu heiraten, geredet. Es wird dabei berichtet, dass die Aretastochter zu ihrem Vater geflüchtet sei, der aus Rache Herodes mit Krieg überzogen habe. Die Entscheidungsschlacht fiel für Herodes ungünstig aus, weil ein Teil seines Heeres zum Feinde überging. Und dann heisst es wörtlich: „Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τιννυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου."

Es ist zu beachten, dass Josephus 1) hier den Tod des Täufers und die ehebrecherischen Pläne des Herodes doch neben einander erwähnt, sie aber nicht in einen Zusammenhang bringt, und dass er 2) ausdrücklich die Erwähnung der Tötung des Täufers an dieser Stelle durch den Hinweis auf die Meinung „einiger Juden" motiviert. Er gibt damit zu erkennen, dass es seine Ansicht nicht ist, dass zwischen jenen Ereignissen ein innerer Zusammenhang bestanden habe, dass vielmehr jene Meinung der Juden nur durch die zufällige zeitliche Nähe des Todes des Täufers und der Niederlage des Herodes veranlasst worden sei.

Wenn Josephus hier schon überhaupt den Tod des Täufers im Zusammenhang seiner Erzählung von den Ehegeschichten des Herodes erwähnt, und wenn er weiter diese Erwähnung mit dem Hinweis auf die Meinung anderer und zwar „einiger Juden" motiviert, so hätte auch seine Rücksicht auf sein griechisch-römisches Leserpublikum ihn nicht abzuhalten gebraucht, die Meinung der Juden auch dahin anzugeben, dass die Tötung des Täufers eben durch einen Tadel jener Ehegeschichten des Herodes veranlasst worden sei. Setzt er nun hier an Stelle dessen eine ganz andere Notiz hin, so gibt er damit zu erkennen, dass eben nicht solche „Rücksicht" ihn dazu veranlasst hat, sondern einfaches Nichtwissen.

Damit ist zugleich gegeben, dass die beiden Josephusrelationen, trotz der Übereinstimmung, dass nach beiden (im

Gegensatz zu den Evangelien) allein Herodes an dem Tode des Täufers die Schuld trägt, nicht von ein und demselben Verfasser herrühren können. Der Autor der im slavischen Text des jüdischen Krieges erhaltenen Relation kannte die Geschichte anders als der Autor der griechischen Antiquitäten.

Die Quellen der verschiedenen Berichte über das Ende des Täufers.

Mit seiner Angabe, dass es die Meinung „einiger Juden" gewesen sei, weist uns Josephus selbst den Weg. Die Verbindung der genannten Ereignisse in der Meinung „einiger" beweist, dass die zeitliche Nähe der Ereignisse Veranlassung gegeben hatte, sie zu einander in Beziehung zu setzen, dass das aber keineswegs überall geschehen war. Der Berichterstatter selbst, Josephus, hat nur gelegentlich von solchen Urteilen gehört, und sie erscheinen ihm nur bemerkenswert, weil sie die ihm interessante Persönlichkeit des Täufers betreffen. Und als die Meinung dieser „einigen" führt er an, dass die Niederlage des Herodes eine Strafe für die Tötung des Täufers gewesen sei, nicht aber, dass die Tötung des Täufers auch zu den Ehegeschichten des Herodes, welche diese Niederlage nach sich gezogen hatten, in einer Beziehung gestanden habe.

Die Berichte der Evangelien lassen erkennen, dass man auch in anderer Weise über den Zusammenhang der in Rede stehenden Ereignisse geurteilt hat. Es sind also über diese Dinge verschiedene Erzählungen im Umlauf gewesen, die, mehrfach sich berührend und schneidend, doch wieder in manchen Stücken von einander abwichen, je nachdem, worauf sich vorzugsweise das Interesse richtete.

Die beiden Josephusrelationen und die Berichte der Evangelien über diese Stücke erscheinen somit als Niederschläge verschieden gefärbter Volkstraditionen.

Diese Erkenntnis, dass wir uns hier auf dem Boden volkstümlicher Tradition befinden, wird direkt bestätigt durch eine Prüfung des Charakters der einzelnen Erzählungsformen.

Die Antiquitätenerzählung wird, wie erwähnt, von ihrem Verfasser selbst, soweit sie sich auf den Täufer bezieht, als auf der Meinung einzelner ruhend bezeichnet. Von sich aus gibt der Historiker nur an, dass Herodes den Täufer aus politischer

Besorgnis habe töten lassen. Inwieweit diese Angabe auf guter historischer Kenntnis ruht, bleibt zunächst dahingestellt. Ist aber sein Bericht, wie einige vermuten, von späterer christlicher Hand interpoliert, so lässt die Abweichung von den Angaben der Evangelien erkennen, dass der Verfasser der Interpolation seine Darstellung nicht aus den Evangelien geschöpft hat, sondern auf irgendwelchen ausserkanonischen Traditionen fusst.

Was sodann die Berichte der Evangelien über den Tod des Täufers anlangt, so tragen auch sie Merkmale an sich, dass sie auf volkstümlichen Traditionen ruhen.

Schon allein das eigentümliche Verhältnis von Übereinstimmung und Abweichung, in dem an dieser Stelle Matthäus und Markus stehen, während Lukas die ganze Erzählung mit einer kurzen Notiz übergeht, beweist, dass den beiden ersten Evangelisten ein in mancher Beziehung nicht übereinstimmendes Quellenmaterial zur Verfügung gestanden hat. Matthäus erzählt den ganzen Hergang, die Gefangennahme des Täufers, den Tanz der Salome am Geburtsfest des Herodes, die Hinrichtung des Täufers auf Grund des Versprechens des Herodes, viel kürzer als Markus, aber doch in allen wesentlichen Stücken mit ihm übereinstimmend. Ja, stellenweise stimmt er mit Markus bis auf den griechischen Wortlaut überein (vgl. Mt. 14, 4. 6. 8. 9. 11 mit Mk. 6, 18. 21. 24. 26. 28), was um so auffallender ist, als diese Übereinstimmungen von bemerkenswerten Abweichungen (innerhalb derselben Sätze) umrahmt werden. Dass er hier einer anderen Quelle gefolgt ist, aber doch auch den Markus gekannt und benutzt hat, wird bewiesen durch den Umstand, dass er an einer Stelle in besonders bezeichnender Weise von Markus abweicht, dennoch in der Folge im Anschluss an Markus sich in gewissen Widerspruch zu sich selbst setzt.

Markus hebt nämlich ausdrücklich hervor, wodurch auch seine ganze weitere Erzählung gut motiviert erscheint, dass Herodias es gewesen sei, die den Täufer töten wollte (ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι), Herodes dagegen ihn vor den Anschlägen der Herodias zu schützen bestrebt war (6, 19 f.). Matthäus braucht dagegen von Herodes selbst die bis auf die Verbalform gleichlautenden Worte: θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι (14, 5). Nichtsdestoweniger lässt Matthäus Herodes betrübt darüber sein, als er in der Folge doch genötigt ist, den Hinrichtungsbefehl zu geben (v 9). Dass das λυπηθείς an dieser Stelle im gleichen

Sinne zu nehmen ist, wie des Markus paralleles περίλυπος γενόμενος (v. 26) und dass Matthäus hier überhaupt an Markus sich anlehnt, wird bewiesen durch den Gleichlaut des griechischen Ausdrucks in den betreffenden Versen, [1]) der um so auffallender ist, als er mit dem übrigen Matthäustext nicht recht stimmt, sofern, wie erwähnt, das λυπηθείς zu v. 5 in Widerspruch steht, ebenso wie die Bezeichnung βασιλεύς gegen die korrektere τετραάρχης v. 1, dann aber auch die Erwähnung der mit zu Tische Liegenden durch die vorhergehende Erzählung, nicht motiviert ist, denn Markus hatte allein, nicht aber auch Matthäus, solcher Gäste bei der Geburtstagsfeier des Herodes Erwähnung getan. Auch das mit Markus stimmende διὰ τοὺς ὅρκους passt nicht recht zu dem Singular μεθ' ὅρκου, den Matthäus v. 7 gebraucht hatte. [2])

Auf volkstümliche Überlieferung weist uns auch die ungenaue Bezeichnung des Herodes als βασιλεύς (Mk. v. 14 und 26 = Mt. v. 9). Matthäus und ebenso der von diesem unabhängige Lukas geben Herodes beide den richtigen Titel τετραάρχης (Mt. 14, 1. Lk. 9, 7), korrigieren also entweder aus historischer Genauigkeit Markus oder brauchen den ihnen geläufigen Titel. Es ist leicht möglich, dass die bei Markus vorliegende ungenaue Bezeichnung daraus sich erklärt, dass Markus „einem volkstümlichen Sprachgebrauch der Palästinenser" gefolgt ist, „welche auch in der Zwischenzeit zwischen dem Tode des alten Herodes und der Ernennung des Herodes Agrippa I. zum König nicht aufhörten von König, Königreich, Königlichen Beamten etc. zu reden." [3])

Insbesondere aber die ganze Ausmalung der Szene von dem Tanz der Herodiastochter trägt den Stempel volkstümlicher

---

1) Vgl.:

Mt. v. 9	Mk. v. 26
καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους . . .	καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους . . .

2) Dieses gegen R. Hoffmann, Das Markusevangelium und seine Quellen. 1904. S. 261.

3) J. Weiss, Das älteste Evangelium, 1903, S. 203. So auch Zahn, Einleitung, [2]II, S. 250. Den Titel βασιλεύς gibt übrigens auch das Petrusevangelium dem Herodes.

Erzählungsweise. Die Anstösse, die u. a. Holzmann,[1]) Merx,[2]) J. Weiss[3]) hier empfunden haben, sind in der Tat so stark, dass man an der Geschichtlichkeit des Berichteten Zweifel hegen kann. Namentlich der Tanz der Prinzessin während des Männergelages erscheint als eine „Unmöglichkeit", „das kann nur glauben, wer orientalische Solotänze nicht gesehen hat".[4]) Dennoch, grade weil hier eine solche Unmöglichkeit vorliegt, wage ich es nicht, diese Erzählung für eine jedes historischen Untergrundes entbehrende Legende zu erklären. Aber wenn auch ein historischer Untergrund nicht mangelt, so wird doch vom Detail der Erzählung vieles der ausschmückenden Volkstradition auf die Rechnung zu setzen sein.[5])

Von hier aus erklärt sich auch die bereits besprochene falsche Namenangabe, dass Herodias die Gemahlin des Philippus gewesen sei. Es ist nichts weiter als ein Irrtum, der auf einer ganz zufälligen Verwechselung beruht. Diese Verwechselung erklärt sich leicht, wenn man in Betracht zieht, dass 1) Herodes Boëthos Privatmann war, der in der Geschichte keine Rolle gespielt hat, während Philippus als Tetrarch eine viel bekanntere Persönlichkeit war, und dass 2) durch die Ehe der Tochter der Herodias mit diesem Philippus eine Beziehung beider zu einander gegeben war.

Auf die gleiche Volkstradition, dass Herodias die Gemahlin und nicht die Schwiegermutter des Philippus gewesen sei, geht nun auch die slavische Josephuserzählung zurück. Aber in der ihrem Verfasser bekannt gewordenen Tradition haben sich die Verwechselungen schon gehäuft. Er weiss, dass Philippus, der doch nach Josephus Antiqu. XVIII, 5, 4 kinderlos gestorben war, 4 Kinder hinterlassen habe. Berendts[6]) hat gut erklärt, wie dieser Irrtum entstanden sein kann. Da nach Josephus Slav. nicht Salome, sondern Herodias die Gemahlin des Philippus war, so

1) Handkommentar, [3]I, 1901, 77. Er nennt die Erzählung das „Muster einer Legende".

2) A. a. O. II, 1, S. 228 f.

3) A. a. O. S. 203 f.

4) Merx, a. a. O. S. 228: „Solche Tänze waren Sache der Prostituierten, δειχτηριάδες."

5) Vgl. besonders die Ausführungen von Merx, a. a. O., die unter der angegebenen Beschränkung sehr bemerkenswert sind.

6) A. a O. S. 36 f.

musste Salome ihm als Tochter des Philippus gelten. Auf der anderen Seite war bekannt, dass die Gemahlin des Philippus (d. h. Salome aus zweiter Ehe mit Aristobulos) noch 3 Kinder gehabt habe. Durch fälschliche Verbindung dieser Nachrichten, die eine Volkstradition kritisch zu prüfen keinen Anlass nahm, mag jene seltsame Vierzahl entstanden sein.

Wenn Berendts[1]) hinzufügt: „Ein solches Missverständnis war allerdings nur dann möglich, als des Josephus Antiquitäten noch nicht veröffentlicht oder allgemein bekannt geworden waren," so ist das richtig, wenn man besonders die Schlussworte betont. In einer späteren Zeit, als die Antiquitäten allgemein bekannt geworden waren, erscheint ein solches Missverständnis in der Tat unmöglich. Ein späterer christlicher Interpolator kann es sich daher auch nicht haben zu schulden kommen lassen. Wie sollte er zu seinem Missverständnis gelangt sein, da die Evangelien keine Handhabe dazu boten und das über die Verwandtschaftsverhältnisse der Herodianer orientierende Geschichtswerk des Josephus so genaue Angaben bot? Allerdings kann ich auch Josephus selbst „in einer früheren literarischen Periode" nicht als den Autor dieses Abschnittes ansehen,[2]) denn es ist nicht anzunehmen, dass ein Geschichtsschreiber, der über den jüdischen Krieg ein so genau berichtendes Werk schrieb, damals noch so völlig verschwommene Kenntnisse über die geschichtlichen Persönlichkeiten besessen haben sollte, wenn er einige Zeit darauf sich so sicher orientiert erwies. Sollte er sich wirklich in der Zwischenzeit bessere Kenntnisse angeeignet haben?

So drängt auch hier wieder alles darauf, dass wir in dem Verfasser des slavischen Berichtes einen Mann vor uns haben, der auf Grund volkstümlicher Traditionen, so gut oder schlecht er es vermochte, über Ereignisse, die ihm erzählenswert und wichtig dünkten, Bericht erstattet hat, das aber zu einer Zeit, wo solche volkstümliche Traditionen noch relativ reichlich neben der evangelischen Tradition vorhanden waren und wo das zweite grosse Geschichtswerk des Josephus ihm noch unbekannt sein konnte, d. h. noch im Laufe des 1. Jahrhunderts.

1) Ebd. S. 37.

2) Gegen Berendts, a a. O.

Die Entstehung und der historische Wert der verschiedenen Berichte über das Ende des Täufers.

Eine Vergleichung der verschiedenen Berichte gewährt einen Einblick in ihre Entstehung und ermöglicht damit zugleich auch ein Urteil über ihren historischen Wert.

Allen Berichten gemeinsam ist nur die eine Tatsache, dass Herodes den Täufer hat töten lassen. An der Geschichtlichkeit dieser Tatsache kann kein Zweifel bestehen. Nun war der Täufer ein Mann, der auch nach dem unparteiischen Urteil des Verfassers der Antiquitäten beim Volke grosses Aufsehen erregt hatte und weites Ansehen genoss. Die Nachricht von seinem schmählichen Tode muss deswegen nicht nur Empörung, wie die Angabe in den Antiquitäten erkennen lässt, sondern auch sofort die Frage nach dem Warum wachgerufen haben. „Offiziell" ist man darüber gewiss nicht orientiert worden, und so war denn freier Raum für allerlei Vermutungen, oder man erfuhr vielleicht unter der Hand dieses oder jenes an Nebenumständen und war darauf angewiesen, sich daraus den Zusammenhang zu kombinieren.

Irgend ein Anlass musste in dem Verhalten des Täufers Herodes zu seiner Tat gegeben gewesen sein. Darüber wird kein Zweifel gewesen sein. Wer nun die Art des Busspredigers in der Wüste kannte, rücksichtslos das Unrecht, wo er es fand, ohne Ansehen der Person zu strafen, der konnte leicht auf die Vermutung kommen, dass er auch Herodes gegenüber in dieser Weise sich geäussert und damit dessen Unwillen erregt haben werde. Nun wird gewiss die dem jüdischen Volksbewusstsein anstössige zweite Eheschliessung des Herodes nicht unbekannt geblieben sein. Es lag nahe zu vermuten, dass der Täufer eben wegen dieser Eheschliessung Herodes Vorwürfe gemacht habe. Hierüber mag aber auch sicherere Kunde über die Mauern des Herodesschlosses gedrungen sein, denn der Täufer war nicht der Mann, solchen Vorwurf auch einem Herodes gegenüber nur unter vier Augen auszusprechen. Wohl aber wird über die Aufnahme des Vorwurfs nichts Sicheres verlautet sein, nur dass in der Folge Herodes den Täufer hatte gefangensetzen lassen, muss bekannt geworden sein.

Wenn nun der Verfasser der slavischen Relation berichtet, dass die Verhaftung erst auf Grund wiederholter Vorwürfe er-

folgt sei, so wird er damit, da die Evangelien dem nicht widersprechen, wohl im Recht sein. Aber wenn er weiter von Züchtigungsstrafe, Fortjagen und nachmaligen Befehl den Täufer niederzuhauen erzählt, so wird das nur freie Ausführung des einen Gedankens sein: Herodes war zornig.

Ebenso wie Herodes war nun aber auch Herodias von dem Vorwurf des Täufers getroffen und sie musste ebenso als rachedürstend erscheinen.

Hier ist nun, je nachdem wie man Herodes — günstiger oder ungünstiger — beurteilt hat, eine Spaltung der Tradition eingetreten. Auf der einen Seite blieb man bei dem Einfacheren stehen, dass Herodes von sich aus den Blutbefehl gegeben habe, — so der slavische Josephus. Auf der anderen Seite, wo man eine derartige Handlungsweise Herodes nicht zutrauen konnte, weil man ihn besser zu kennen glaubte oder auch sein Urteil über den Täufer kannte, wird man Herodias die Schuld zugeschrieben haben. Den Niederschlag dieser Überlieferungsform bezeichnet Markus. Die Mitte zwischen beiden hält Matthäus, der in der Beurteilung des Herodes auf seiten der erstgenannten Überlieferungsform steht, aber doch in der Gefolgschaft des Markus die Schuld an dem Blutbefehl Herodias zuschreibt.

Bestimmend für die Ausbildung letzterer Überlieferungsform mag auch eine weitere Kunde geworden sein, nämlich die Kunde von dem Ereignis, das der ausgebildeten Markuserzählung zu Grunde liegt. Diese Kunde bot dem Interesse an phantastischen Erzählungen einen dankbaren Stoff, den die Legendenbildung nicht unbenutzt gelassen hat. Jedenfalls wird dabei soviel historisch gewesen sein, dass Herodias durch eine klug ersonnene List ihren Gemahl ihrem Willen gefügig gemacht haben wird. Das kann sich in Wirklichkeit auf ganz andere Dinge bezogen haben. Aber eben weil man Herodes eine solche Bluttat wie die Tötung des Täufers nicht zutraute, wird man die genannte Kunde vielleicht auf eben diesen Fall bezogen haben.

Gewiss kann auch noch mancher weitere Einzelzug in der Markuserzählung auf gute geschichtliche Kunde zurückgehen. So wurde z. B. oben schon von dem Tanz der Salome vermutet, dass diese Szene einen historischen Untergrund haben werde, weil die freie Erdichtung einer solchen Szene schwer glaublich ist. Dennoch ist hier kein Anlass diesen Fragen weiter nachzugehen.

Mit Sicherheit lässt sich vor allem nur das Eine aussagen, dass der Täufer auf Befehl des Herodes getötet worden ist, und dass über die näheren Umstände verschiedene Überlieferungen im Umlaufe gewesen sind. Und demgemäss ist weiter zu urteilen, dass die verschiedenen Berichte über dieses Ereignis im wesentlichen der gleichen Wertung unterliegen, dass sie eben nichts anders sind als Niederschläge verschiedener, nebeneinander hergehender Überlieferungen.

Es ist nicht unmöglich, dass Lukas, wenn er bei Erwähnung der Gefangennahme des Täufers (3, 19 f.) die ganze Szene vom Tanz der Salome ausgelassen hat, die er doch in seiner Quelle gelesen haben muss, dieses aus kritischen Gründen getan hat, weil er eben Grund hatte, der Güte dieser Überlieferung zu misstrauen. Ist es doch nach seiner eigenen Aussage (1, 3) sein Bestreben gewesen, möglichst genau zu berichten. Vielleicht ist ihm bekannt gewesen, dass der von Markus genannte Name des Philippus falsch war, und das hat ihn vielleicht misstrauisch gemacht. Er steht auch allein mit der Notiz, dass der Täufer Herodes nicht nur wegen seiner Ehe mit Herodias, sondern auch περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν Vorwürfe gemacht habe. Ob er damit „eigene Kunde verrät", [1]) bleibt dahingestellt. Dieser Zusatz kann auch seiner eigenen Vermutung entsprungen sein. Ein sicherer Massstab für die Beurteilung der Markusform der Überlieferung lässt sich aus ihm nicht entnehmen.

Auch der Antiquitätenbericht führt uns in dieser Hinsicht keinen Schritt weiter. Denn was Josephus hier als sichere Kunde hat, ist nur das Zeugnis, welch starken Eindruck die Tötung des Täufers durch Herodes auf das Volk gemacht hat. Ob er mit seiner Angabe der Motive des Herodes für diese Tat mehr bietet als seine eigene Vermutung, ist nicht auszumachen. Jedenfalls wird er Näheres über die ganze Sache nicht mit Sicherheit gewusst haben.

Sonach besteht der Hauptwert des slavischen Berichtes über das Ende des Täufers insbesondere darin, dass er uns einen Blick tun lässt in die Entwickelung der Überlieferung, auf der die uns bekannten Erzählungen von diesem Ereignis ruhen. Erscheinen die Evangelien an dieser Stelle von keinem höheren Wert als das etwa gleichzeitige Apokryphon, so ist

1) So J. Weiss in Meyer Komm. zu Lukas, [8]1892, S. 355.

damit ein Hinweis darauf geboten, wie sehr es noch einer sorgsameren Wertung der mündlichen Überlieferung bedarf, um den Quellenwert der Evangelien in jedem einzelnen Fall richtig abzuschätzen. Nicht das zeitlich älteste Evangelium verdient vor seinen Nachfolgern — deshalb, weil es das älteste ist, — den Vorzug und grössere Glaubwürdigkeit, sondern der Bericht, der die Überlieferung in ihrer ursprünglichsten Form aufbehalten hat. Da die mündliche Überlieferung nicht sofort versiegt ist, nachdem die ersten Aufzeichnungen erfolgt waren, kann auch der später schreibende Schriftsteller sich gelegentlich besser orientiert erweisen als seine Vorgänger.

Die Zeugnisse von Christo.

Das Verhältnis der Christusstücke zu den Täuferstücken.

Weitaus der interessanteste Abschnitt ist der oben in der Übersetzung sub IV mitgeteilte, der einen Bericht über Jesu Leben und Sterben enthält. Ihm schliessen sich ergänzend die Abschnitte VI—VIII an, unter denen namentlich der VII von besonderer Bedeutung erscheint.

Diese Abschnitte unterliegen nach zwei Seiten hin der Beurteilung. Einerseits bietet der Verfasser wie in den Täuferstücken historische Erzählung, anderseits Urteile über die Person Jesu.

Berendts hat Recht gehabt, wenn er sagt: „Von der Beurteilung dieses Berichtes über Christi Leben und Sterben wird wohl das Urteil über den Wert aller acht Zeugnisse zum grössten Teil abhängen." In der Tat hat sich der Widerspruch der Gegner vorzugsweise an diese Abschnitte geknüpft. Das ist verständlich, aber ich kann es dennoch nicht als berechtigt anerkennen. Denn wenn sich der Bericht des slavischen Textes in diesen Abschnitten auch als gänzlich wertlos erweisen sollte, so ist damit das Urteil über die anderen Stücke, wie über die von dem Täufer handelnden, noch nicht mit gefällt. Denn es ist sehr wohl denkbar, dass die Quellen des Verfassers, wenn er auf volkstümlicher Tradition fusste, betreffs der einzelnen Stücke von sehr verschiedenem Werte waren. Er kann sehr wohl über manches gute geschichtliche Erinnerungen aufbewahrt haben, über anderes nur sehr mangelhafte, stark korrumpierte Traditionen zur Verfügung gehabt haben. Das gilt umsomehr, wenn es vorzugsweise Traditionen gewesen sind, die in jüdi-

schen, dem Christentum relativ fernstehenden Kreisen im Umlauf waren, zumal da es sich dabei um zwei verschiedene historische Persönlichkeiten, den Täufer und Jesus, und damit um zwei für das jüdische Bewusstsein durchaus verschiedene geschichtliche Ereignisse handelte. Denn es ist sehr wohl denkbar, dass sich manche Kreise dem Täufer bei seinem Auftreten genähert haben, sich später aber haben abstossen lassen und von der Wirksamkeit Jesu daher nicht mehr erfahren haben als alle Volksgenossen. So kann es also Kreise gegeben haben, die über den Täufer verhältnismässig gut orientiert waren, von Jesu und seiner Geschichte aber herzlich wenig und nur Unverbürgtes wussten. Und aus welchen Kreisen die Traditionen stammen, die möglicherweise im slavischen Josephus einen Niederschlag gefunden haben, wissen wir ja nicht, wir wissen, vorläufig jedenfalls betreffs der Täuferstücke, nur das Eine, dass es jüdische, nicht christliche Kreise gewesen sind.

Die Christusstücke, unter welchem Namen ich um der Kürze willen die Abschnitte IV, VI, VII, VIII zusammenfassen will, unterliegen demnach einer gesonderten Beurteilung, die nicht beeinflusst werden darf durch unser Urteil, das wir über die Täuferstücke gewonnen haben, weder im günstigen, noch im ungünstigen Sinne.

Auf der anderen Seite ist aber festzuhalten und kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Stücke alle von einer Hand herrühren und dass wir es nicht mit Interpolationen des Josephustextes aus verschiedener Hand zu tun haben. Nicht nur enthalten die Täuferstücke und die Christusstücke vielfach gleiche Wendungen, sie atmen auch alle durchweg den gleichen Geist und tragen den gleichen Charakter. Hier wie dort bemüht sich der Verfasser, ob nun wirklich oder anscheinend, ein Urteil über die ihm entgegentretenden Erscheinungen zu gewinnen, ohne dass es ihm doch gelingt, eine entschiedene, feste Stellung zu gewinnen, mit Entschiedenheit zuzustimmen oder abzulehnen. Sein Urteil bleibt überall unsicher und schwankend. Auch an den Christusstücken können wir die Wahrnehmung machen, dass ein Mann zu uns redet, dem das, was er vernommen hat, der Wiedergabe wert erschien, der aber doch nicht innerlich zu den Ereignissen Stellung zu nehmen sich getrieben fühlte, sondern ihnen kühl gegenübersteht. Er macht sich seine Gedanken über das, was er gehört hat und wiedergibt, er referiert auch die Urteile anderer über die Ereignisse

er kritisiert diese Urteile, will aber selbst möglichst objektiv bleiben. Dadurch unterscheidet er sich aufs allerdeutlichste von den Verfassern der auf christlichem Boden entstandenen apokryphen Evangelienschriften.

Mag diese Stellung des Verfassers zu den von ihm berichteten Ereignissen nun seine wirkliche oder nur eine fingierte sein, in jedem Fall beweist sie die Zusammengehörigkeit sämtlicher „Zusätze" und ihre Entstehung aus einer Hand. Entscheidend für den christlichen oder nichtchristlichen Charakter der Schriftstücke ist sie natürlich nicht. Dennoch erscheint die Erkenntnis der gleichen Autorschaft insofern wichtig, als dadurch ein Vergleich der einzelnen Stücke miteinander gerechtfertigt wird und nötigenfalls die Untersuchung des einen Stückes sich an den Resultaten der Untersuchung eines anderen orientieren darf.

Das „Christuszeugnis" im slavischen Text und sein Verhältnis zu dem „Christuszeugnis" im Antiquitätentext.

„Damals trat ein Mann auf . . ." Charakteristisch für die Christusstücke wie für die Täuferstücke ist, dass die in Rede stehende Persönlichkeit ausführlich und umständlich beschrieben, ihr Name aber nicht genannt wird. Sollte der Verfasser die Namen nicht gekannt haben? Das ist nicht anzunehmen, wo er doch so viel von diesen Männern erfahren hat und zu erzählen weiss. Das Fehlen der Namen kann nur auf einem absichtlichen Verschweigen derselben beruhen. Das gibt zu denken.

Schon daran wird deutlich, dass es nicht die Hand eines Christen ist, die hier schreibt. Die berühmte christliche Interpolation im Antiquitätentext (XVIII, 3, 3) beginnt fast gleichlautend mit unserem Text, nennt aber sofort den Namen Jesu [1]). Ein Christ hätte in der Tat nicht den geringsten Grund gehabt, die allbekannten Namen zu verschweigen.

Anders liegt die Sache, wenn es ein Nichtchrist ist, der hier redet. Wie der ganze Abschnitt zeigt, ist der Verfasser bekannt mit der Wertschätzung, die die Person Jesu in weiten

1) Über die Übereinstimmung der beiden Texte vgl. unten S. 86.

Kreisen gefunden hat. Ist das der Fall, dann muss ihm auch die Tatsache, dass sich um Jesum ein Anhängerkreis, eine zu ihm sich bekennende Jüngerschaft und Gemeinde gesammelt hatte, nicht unbekannt geblieben sein. Dann wird er aber auch gewusst haben, dass das Bekenntnis dieser Gemeinde ein Bekenntnis zu Jesu war, ein Bekennen seines Namens. Für ihn verband sich somit mit der Namensnennung schon eine bestimmte Vorstellung von dem Träger des Namens, ja, es ist sogar möglich, dass ihm, dem Juden, entsprechend dem ganzen Vorstellungskreis, der ihm geläufig war, der Name mehr erschien, als uns Neuzeitlichen ein Name ist, — dass durch den Namen jenem das Urteil über den damit Bezeichneten in einer ganz bestimmten Richtung festgelegt erschien. Eben ein solches bestimmtes Urteil will der Historiker vermeiden, er will sich seine kühle Objektivität wahren, er will nicht in den Verdacht kommen, selbst ein heimlicher Anhänger Jesu zu sein, er will der objektiv referierende Historiker bleiben.

Dass wir so richtig urteilen, macht ein Vergleich mit der Antiquitätenstelle deutlich. Wenn es dort heisst: „Zu dieser Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn anders man ihn einen Menschen nennen soll", so wird durch die vorangestellte Namennennung die Aufmerksamkeit des Lesers von vornherein auf die Gestalt des unter diesem Namen Bekannten gelenkt; die folgenden Näherbestimmungen sind danach für den Leser nichts weiter als eben nur Näherbestimmungen, durch die sein eigenes Urteil über Jesum nicht weiter beeinflusst wird. Denn der hier schreibt, ist ein Christ, dessen Urteil über Jesum bereits feststeht und der mit dem Namen Jesus bereits eine feste Vorstellung von dieser Persönlichkeit verbindet. Das hindert ihn, von dieser Persönlichkeit nun eine solche nähere Beschreibung zu geben, dass auch der Leser, der hier zum ersten Mal etwas über diese Persönlichkeit hören sollte, sich ein genügendes Urteil über sie bilden könnte.

Anders der Verfasser des slavischen Abschnitts. Er bemüht sich eine möglichst umfassende Beschreibung der Persönlichkeit Jesu zu geben, um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen. Demgemäss vermeidet er die Nennung des Namens. Für Leser, die noch nichts von Jesu wussten, hätte der Name selbst keinen Wert gehabt, und Leser, die schon etwas von ihm wussten, sollten eben genötigt werden, erst auf Grund des hier über ihn Gesagten sich ein Urteil zu bilden,

ohne etwas aus ihrer eigenen Erinnerung hinzuzutun oder durch eigenes Wissen voreingenommen zu sein.

Im höchsten Grade auffallend erscheint die bereits erwähnte fast wörtliche Übereinstimmung besonders der ersten Worte des slavischen Christuszeugnisses und des Antiquitätenzeugnisses. So gross die Übereinstimmung, so charakteristisch sind aber auf der anderen Seite die Abweichungen. Um beides dem Leser übersichtlich vor die Augen zu stellen, setze ich das Antiquitätenzeugnis mit den Parallelen des Slaven hierher, durch Sperrdruck die Übereinstimmungen hervorhebend.

Antiquitäten.	Jos. Slav.
1. Zu dieser Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn anders man ihn einen Menschen nennen soll.	IV. 1. Damals trat ein Mann auf, wenn es auch geziemend ist, ihn einen Menschen zu nennen. 2. Sowohl seine Natur, wie seine Gestalt waren menschlich, seine Erscheinung aber war mehr als menschlich. 3. Seine Werke jedoch waren göttlich und er wirkte Wundertaten, erstaunliche und kräftige. 4. Deshalb ist es mir nicht möglich, ihn einen Menschen zu nennen. 5. Wiederum aber auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich (ihn) auch nicht einen Engel nennen.
2. Er war nämlich ein Täter wunderbarer Werke, ein Lehrer der Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnehmen.	(Vgl. weiter unten 11.)
3. Und viele Juden als auch viele Hellenen zog er zu sich heran.	6. Und alles, was er wirkte durch irgend eine unsichtbare Kraft, wirkte er durch Wort und Befehl. 7. Die einen sagten von ihm, dass unser erster Gesetzgeber auferstanden sei von den Toten und viele Heilungen und Künste darweise. 8. Die ande-
4. Er war der Messias.	

	ren aber meinten, dass er von Gott gesandt sei.
	. . . . .
(Vgl. oben 3.)	11. Und viele aus dem Volke folgten ihm nach und nahmen seine Lehren auf.
	. . . . .
5. Und als ihn auf Anklage unserer ersten Männer	26. Von Neid wurden die Gesetzeslehrer (vgl. 15. 16) vergiftet und gaben 30 Talente dem Pilatus, damit er ihn töte. 27. Und der, nachdem er (das Geld) genommen, liess ihnen den Willen, damit sie selbst ihr Vorhaben ausführen sollten. 28. Und jene nahmen ihn und kreuzigten ihn durch das väterliche Gesetz.
Pilatus mit dem Kreuze bestraft hatte,	(vgl. die ganze Erzählung V.)
liessen nicht ab die, welche ihn zuerst geliebt.	
6. Denn er erschien ihnen nach drei Tagen wieder lebendig,	VII. 5. Die einen nun geben vor, er sei auferstanden, die anderen aber, dass er gestohlen sei von seinen Freunden. 6. Ich weiss aber nicht, welche richtiger sprechen.
nachdem die göttlichen Propheten dieses und tausend anderes Wunderbare über ihn gesagt hatten.	
7. Noch bis heute hat das Geschlecht derer nicht aufgehört, die nach ihm Christen genannt sind.	(Vgl. V.)

Die wörtliche Übereinstimmung namentlich der ersten Sätze lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass die beiden Zeugnisse nicht unabhängig von einander entstanden sind. Ein genauerer Vergleich der Zeugnisse, namentlich unter Berücksichtigung der Abweichungen in den parallelen Sätzen, lässt

auch mit Sicherheit entscheiden, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt.

Wenn Schürer[1]) schreibt: „Überdies folgt der Slave, soweit sich aus Berendts' Angaben ersehen lässt, eben unserem griechischen Werk, nur dass dasselbe teils verkürzt, teils durch die fremden Zutaten bereichert ist", so wird er dieses Urteil, da er es in keiner Weise einschränkt, auch auf das Verhältnis des slavischen Textes zum zitierten Antiquitätenzeugnis bezogen wissen wollen. Danach hätte dann der Slave oder (nach Schürer richtiger) sein byzantinischer Vorgänger die im griechischen Antiquitätentext stehende Interpolation in erweiterter Form in seine Bearbeitung des jüdischen Krieges übertragen. Somit würde nach Schürer hier eine wesentliche Erweiterung des kurzen Antiquitätenzeugnisses vorliegen.

Berendts hat richtig erkannt, dass eine solche Annahme eine Unmöglichkeit darstellt und „zu einem schier unlösbaren Rätsel führen würde"[2]). Er hebt mit Recht zwei Momente hervor: 1) alles spezifisch Christliche, das das Antiquitätenzeugnis enthält, ist hier entfernt, und 2) die Übereinstimmung mit den Evangelien ist aufgegeben „zugunsten frei erfundener Züge in der Geschichte Jesu".

Charakteristisch für das Antiquitätenzeugnis und beweisend für seine christliche Herkunft sind vor allem die auch von Berendts u. a. hervorgehobenen Momente: die bestimmte und unumwundene Aussage, dass Jesus der Messias gewesen ist (4), und sodann der Hinweis auf die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung in ihm (in 6).

Dass ein solcher Hinweis in dem slavischen Text keinerlei Parallele hat, ist um so bemerkenswerter, als ja in der urchristlichen Literatur grade die Erfüllung der Weissagung eines der wichtigsten und am häufigsten wiederkehrenden Stücke ist, die zum Erweise der Wahrheit des Christentums angeführt werden. Und wenn der Slave das Antiquitätenzeugnis als Vorlage gehabt hätte, dann hätte er nicht nur einen solchen Hinweis nicht gebracht, sondern ihn weggestrichen. Das wäre bei einem christlichen Autor undenkbar.

Noch charakteristischer ist das andere Moment. Die „Vorlage" enthält eine direkte Aussage über die Messianität Jesu.

1) ThLZ. 1906 Sp. 266.
2) A. a. O. S. 44.

In der „Bearbeitung“ fehlt aber sogar jede Erwähnung des Messiasnamens. An Stelle jener direkten Aussage über die Messianität Jesu finden wir nur ein blasses Referat verschiedener über Jesum laut gewordener Meinungen, das den Leser über die eigene Meinung des Verfassers völlig im Unklaren lässt. So hätte sich ein Christ niemals ausgedrückt. Oder er müsste es getan haben, um den Leser zu täuschen, d. h. um den Anschein zu erwecken, die von ihm formulierten Sätze rührten von Josephus selbst her. Aber auch dann ist nicht einzusehen, warum er das Messiasbekenntnis seiner Vorlage so völlig ausgemerzt und nicht einmal als Meinung irgend welcher anderer angeführt hat.

Ähnlich liegt die Sache auch in den weiteren einer Vergleichung sich darbietenden Stücken.

Gemeinsam beiden Zeugnissen ist der Hinweis auf die Wunderwirksamkeit Jesu. Die Stellung dieses Hinweises unmittelbar nach dem übereinstimmenden Einleitungssatz, dessen Erläuterung sie dient (Ant. „nämlich“; über das „jedoch“ des Slaven vgl. unten), lässt auch hier die Abhängigkeit des einen Zeugnis vom anderen nicht zweifelhaft sein.

Im Antiquitätenzeugnis schliesst sich nun aber unmittelbar daran ein Hinweis auf die Lehre Jesu („ein Täter . . .“, „ein Lehrer . . .“). Diese wird unumwunden als „die Wahrheit“ bezeichnet. Im slavischen Text fehlt jede Parallele dazu. Nirgends, weder hier noch an irgend einer anderen Stelle, ist auf die Lehre Jesu Bezug genommen. Nur einmal heisst es von dem Volke: „sie nahmen seine Lehren auf“ (IV, 11), ohne dass aber irgend eine Aussage über den Inhalt dieser Lehren gemacht würde. Auch die Aussage IV, 9: „er widersetzte sich in vielem dem Gesetz und hielt den Sabbat nicht nach väterlichem Brauch,“ enthält keine Aussage über die Lehrwirksamkeit Jesu, sondern nur über sein praktisches Verhalten. Erst die Berichte der Evangelien, die neben dieses Tun Jesu eine entsprechende Belehrung stellen, die „Sabbatstreitigkeiten“ lassen an eine Lehrwirksamkeit Jesu über die Verbindlichkeit des Sabbatgebotes, bezw. des Gesetzes denken. Beim Slaven fällt dagegen alles Gewicht ausschliesslich auf die Wunderwirksamkeit Jesu.

Das Fehlen einer Parallele zu der Aussage über die Lehre Jesu nötigt wiederum zu dem Schluss, dass die Abhängigkeit auf seiten des Antiquitätenzeugnisses liegt. Andernfalls hätte der Bearbeiter die Aussage seiner „Vorlage“ ausgemerzt, ja,

jede entsprechende Aussage (etwa wieder als Meinung „anderer") vermieden, ohne dass einzusehen ist, was ihn dazu veranlasst haben sollte.

Die Auslassung wäre um so auffälliger, als es sich ja beim slavischen Zeugnis in seinem Verhältnis zum Antiquitätenzeugnis um eine bedeutende Erweiterung handeln würde. So wird die Wunderwirksamkeit Jesu, die im Antiquitätenzeugnis in einem kurzen Satz berührt wird, hier auf das breiteste und ausführlichste behandelt. Hätte nun das Antiquitätenzeugnis dazu die Vorlage gebildet, so hätte es mit seinem Hinweis auf die Lehre Jesu ebenso eine „Vorlage" geboten, die der „Bearbeiter" aber ignoriert haben müsste, was nicht ohne Grund und ohne Absichtlichkeit geschehen sein könnte. Und das um so weniger, wenn wir uns als Verfasser einen Christen denken sollen. Für einen solchen steht die Lehre Jesu neben dessen Wunderwirksamkeit mindestens gleichwertig da, und dass ein solcher jeden Hinweis auf die Lehre Jesu, selbst g e g e n seine Vorlage, aus irgend welchen Gründen vermieden haben sollte, erscheint direkt ausgeschlossen.

Es ist ja auch sonst nicht die Art des „Bearbeiters" seine „Vorlage" völlig zu ignorieren, er modifiziert sie ja nur. Das haben wir schon bei dem „Messiasbekenntnis" gesehen, und das gleiche Verfahren finden wir bei der Erwähnung der Auferstehung. Wie bei jenem, so tritt auch hier an die Stelle der direkten, jeden Zweifel an der Wirklichkeit des Ausgesagten ausschliessenden Behauptung der Auferstehung Jesu „am dritten Tage" im VII Abschnitt des Slaven nur ein Referat verschiedener Aussagen anderer, wobei die eigene Meinung des Verfassers unausgesprochen bleibt. Ob ein Christ so geschrieben haben kann, wird die eingehendere Untersuchung des betreffenden Abschnitts klarstellen.

Nach allem erweist sich die Meinung Berendts', dass die Abhängigkeit nur auf seiten des Antiquitätenzeugnisses liegen kann, als durchaus berechtigt.

Wenn somit die Abhängigkeit des einen Zeugnisses vom anderen nicht zu bestreiten ist, so ist der Schluss unausweichlich, dass schon dem Verfasser der Interpolation im griechischen Antiquitätentext eine Bearbeitung des jüdischen Krieges, die die in der slavischen Übersetzung erhaltenen Zusätze bereits enthielt, vorgelegen haben muss. Die Zusätze des Slaven sind also älter als die Interpolation des Antiquitätentextes, d. h. älter

als der dem Eusebius von Caesarea bekannte Text der Antiquitäten des Josephus.

Ist sonach der im slavischen Text erhaltene Bericht über Jesum dem Verfasser der Antiquitäteninterpolation bekannt gewesen, so will ich ihn doch nicht als dessen Vorlage angesprochen wissen und kann nicht zugeben, dass das ganze Antiquitätenzeugnis (wenn man alles offenbar Christliche ausscheidet) sich als ein kurzer Auszug aus jenem Bericht begreifen lasse [1]). Berendts selbst muss zugeben, dass „dieser Auszug möglichst farblos ausgefallen" sei. Wie die oben gegebene Nebeneinanderstellung der beiden Zeugnisse erkennen lässt, beschränkt sich die Übereinstimmung nur auf die ersten Sätze. Im übrigen ist das Antiquitätenzeugnis ganz selbständig. Die sachlichen Parallelen in seinen Sätzen 3 und 5 zu entsprechenden Sätzen des Slaven sind eben nichts weiter als sachliche Parallelen, die keine Abhängigkeit von letzterem Text beweisen. Denn sie enthalten nichts diesem Charakteristisches, sondern nur Aussagen, die auch ohne Kenntnis des im slavischen Text erhaltenen Zeugnisses formuliert sein können.

Das gilt namentlich von der Aussage über den Tod Jesu. Der Slave lässt Pilatus die Kreuzigung den Juden gestatten und sie wird von diesen ausgeführt. Die „Anklage" steht sehr viel weiter zurück (IV, 18—20). Der „Excerptor" hätte nicht nur alle die langen Verhandlungen zwischen den Synedristen und Pilatus weggelassen, sondern den Slaven auch dahin korrigiert, dass Pilatus selbst die Kreuzigungsstrafe verhängt habe. Das ist nicht nur eine „Anpassung" an den Bericht der Evangelien [2]), sondern — ebenso, dass dieses auf „Anklage" der Synedristen geschah, — einfach eine den evangelischen Bericht selbst kurz zusammenfassende Aussage.

Eine weitere bemerkenswerte Abweichung von dem Wortlaut des Slaven findet sich in der Bezeichnung der Synedristen. Der slavische Text bezeichnet sie als „die Gesetzeslehrer" (IV, 26) und vorher noch als „die jüdischen Führer", eig. „Machthaber" = οἱ ἄρχοντες (IV, 18). Im Antiquitätenzeugnis werden sie als „unsere ersten Männer" eingeführt. Wenn auch diese Bezeichnung mit der des Slaven „die jüdischen Führer" parallel ist, so ist doch weniger glaubhaft, dass sie aus dieser entstanden

1) Gegen Berendts, a. a. O. S. 44.
2) Berendts a. a. O.

sei, als dass sie eine zusammenfassende Umschreibung der in den Evangelien wechselnden Bezeichnungen οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ u. a. darstellt.

Auch die Aussage über die Anhänger Jesu im Antiquitätenzeugnis (3) begreift sich leichter als eine selbständige, die auf Grund der Evangelien oder vielleicht noch besser nach der tatsächlichen Verbreitung des Christentums, wie sie dem späteren Christen lebendig bewusst war, formuliert ist. Dass darin keine Abhängigkeit vom slavischen Text liegt, wird nicht nur durch das andere Verbum finitum nahegelegt, sondern auch dadurch, dass der Slave nicht von „Völkern", sondern nur von einem Volke redet. Denn dass die Lesart „aus dem Volke" in IV, 11 und 21 die ursprüngliche ist und nicht die des Cod. Synod. „aus den Völkern", scheint mir unzweifelhaft zu sein. Die Entstehung der Lesart „aus dem Volke" aus der anderen liesse sich nur so erklären, dass ein Abschreiber diese Korrektur vorgenommen habe, weil nach den Evangelien von einem Nachfolgen Jesu während dessen irdischen Lebens eigentlich doch nur betreffs „vieler" aus den Juden geredet werden könne. Das ist aber eine so pedantisch genaue Anpassung an die Evangelien, wie wir sie kaum glaubhaft finden können, zumal ähnliche Anpassungen in den sonstigen differenten Lesarten sich nicht finden. Dagegen erscheint die Korrektur „aus den Völkern" angesichts dessen, dass ja faktisch nicht nur Juden, sondern auch andere sich zu Jesu bekannt haben, überaus naheliegend.

Auch in den übrigen Teilen erweist sich das Antiquitätenzeugnis unabhängig vom Text der slavischen Rezension. Die bestimmte Aussage über die Messianität Jesu (3) könnte allerdings im Gegensatz zu den unbestimmten Aussagen der „Vorlage" formuliert sein, aber eine Notwendigkeit dieses anzunehmen liegt nicht vor. Ebenso erscheint der Schluss von 5 nicht durch den Slaven veranlasst. Er bringt ja nur eine allgemein bekannte Tatsache zum Ausdruck, und der Verfasser bedurfte zur Formulierung dieses Satzes nicht erst einer Vorlage, wie sie die Erzählung des Slaven in Abschnitt V enthält.

Sicher unabhängig vom slavischen Zeugnis ist der ganze Schlusspassus des Antiquitätenzeugnisses. Der Satz 6a hat nur scheinbar an Jos. Slav. VII, 5 eine Parallele, sofern an beiden Stellen von der Auferstehung Jesu geredet wird. Die Wahl

des Ausdruckes in Ant. 6 beweist, dass der Verfasser nicht der unbestimmten Aussage seiner „Vorlage“ eine bestimmtere entgegenstellen wollte, sondern dass seine Formulieruug eher an 1 Kor. 15, bezw. den entsprechenden Evangelienstellen orientiert ist. Die weiteren Schlusssätze 6b und 7 des Antiquitätenzeugnisses sind gänzlich ohne Parallele im slavischen Text.

Dieses Verhältnis der beiden Zeugnisse: am Anfang völlige Abhängigkeit, im Weiteren völlige Unabhängigkeit, lässt erkennen, dass der Interpolator des Antiquitätentextes wohl das im slavischen Text des Bellum judaicum erhaltene Zeugnis gekannt hat, sich auch zum Teil durch den Wortlaut desselben hat bestimmen lassen, dass er aber nicht dieses Zeugnis in verkürzter und modifizierter Form in den Antiquitätentext hat übertragen wollen. Höchstens die Annahme ist zulässig, dass er sich durch das Vorhandensein eines solchen Zeugnisses in einer — wie er wusste — von Josephus herrührenden Schrift zu seiner Interpolation hat anregen lassen, d. h. dass er in der anderen Josephusschrift, den Antiquitäten, an der entsprechenden Stelle eine Notiz über Jesum vermisste und eine solche daher dort von sich aus wenigstens in aller Kürze einfügte.

Dieses Resultat, dass der Interpolator des Antiquitätentextes das im slavischen Text erhaltene Zeugnis gekannt hat, sich aber bei seiner Formulierung nicht durch dasselbe hat bestimmen lassen, ist für unsere Untersuchung nicht unwichtig.

Wir erkennen daraus vor allem das Urteil eines Christen der voreusebianischen Zeit über jenes ältere Christuszeugnis im Josephustext. Nur eine kurze Notiz fügte er in seinen Text ein, aber was ihm in dieser Notiz zu sagen wichtig erschien, waren zum grössten Teil ganz andere Dinge, als das Zeugnis des Jos. Slav. sie enthält. Er verkürzte dieses deshalb nicht einfach, sondern sah von ihm ganz ab. Dass der Interpolator ein gebildeter Mann war, beweist der Umstand, dass er seine Interpolation der Sprache des Josephus nicht schlecht anzupassen verstanden hat. Daher ist uns auch sein Urteil beachtenswert. Er hat jedenfalls erkannt, dass das Christuszeugnis des Jos. Slav. nicht von einem Christen herrühren konnte; er hat es vielleicht für einen von Josephus selbst stammenden Bericht gehalten.

Seine eigene Formulierung lässt weiter erkennen, was er an diesem Josephuszeugnis auszusetzen fand. Er fand in ihm nur einen Bericht über die geschichtlichen Ereignisse, vermisste

aber die Hauptsache, die Erkenntnis, dass dieser Jesus in der Tat mehr war als ein „Mensch“ und dass sein Leben dieses auch hat deutlich erkennbar werden lassen. Diesem einen Ausdruck zu verleihen, war sein Bestreben bei der eigenen Interpolation.

Damit wird auch deutlich, wie ein christlicher Interpolator, wenn von einem solchen das slavische Zeugnis herrühren soll, sich ausgedrückt hätte. Zu seiner Interpolation hätte ihn nicht nur veranlassen können, dass der jüdische Historiker in seinem Werk eine Erwähnung jener ihm wichtig erscheinenden Ereignisse vermissen liess. Demgemäss wäre es nicht sein Bestreben gewesen, möglichst in der Art des jüdischen Historikers die Lücke zu füllen. Die Tendenz eines christlichen Interpolators wäre vielmehr darauf gegangen, das dem Christen Wichtige gleichfalls zu seinem Recht kommen zu lassen. Und wenn er sich auch bemüht hätte, möglichst sich so auszudrücken, wie der Jude Josephus sich ausgedrückt hätte, um dadurch seiner Interpolation den josephinischen Stempel aufzudrücken, so hätte er das doch, wie schon oben an einzelnen Stellen gelegentlich gezeigt wurde, in einer Weise tun können, die der bei ihm notwendig vorauszusetzenden Tendenz besser entsprach als der in Wirklichkeit vorliegende Text. Dass eine solche Tendenz nirgends durchblickt, ist ein starker Beweis für den nichtchristlichen Ursprung des slavischen Christuszeugnisses.

Die Person Jesu.

An der Spitze des 1. Christusstückes (IV) steht eine ausführliche Erwägung über die Person Jesu. Der erste Satz ist auch in dem Antiquitätenzeugnis in nur wenig abweichender Formulierung enthalten. Es ist die Aussage, dass damals ein Mann aufgetreten sei, dessen Wunderwirksamkeit es zweifelhaft macht, ob man ihn überhaupt einen Menschen nennen könne.

Dieser Einleitungssatz des Antiquitätenzeugnisses wird von den Kritikern mit zu den Stücken gerechnet, welche den christlichen Interpolator verraten [1]). In der Tat, an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange können die Worte kaum anders ge-

1) So z. B. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, [3]I S. 547. G. A. Müller, Christus bei Josephus. 1890, S. 14, u. a.

deutet werden. Wenn Schürer sagt: „Schon die Worte εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή setzen offenbar den Glauben an die Gottheit Christi voraus [1])“, so kann ich dem nur beipflichten. Der Widerspruch Berendts' gründet sich nicht auf das Antiquitätenzeugnis selbst, sondern auf den entsprechenden Satz des slavischen Zeugnisses und auf dessen Zusammenhang. Er meint: „Die Ergänzung zu diesen Worten (des Antiquitätenzeugnisses) findet sich in unserem (dem slavischen) Zeugnis und macht sie erst verständlich [2])“. Diese Meinung Berendts' ruht auf der Voraussetzung, dass der Interpolator des Antiquitätentextes die fraglichen Worte nicht nur dem im slavischen Texte erhaltenen Zeugnisse entnommen, sondern sie auch in dem Sinne verstanden habe, wie sie von ihrem Verfasser gemeint worden waren.

Nun hat sich uns aber schon erwiesen, dass der Interpolator des Antiquitätenzeugnisses jenes andere Zeugnis wohl gekannt, somit jene Worte also in der Tat zweifelsohne aus ihm entlehnt hat, dass er aber auf der anderen Seite keineswegs abhängig von jenem Zeugnis ist, sondern seine Interpolation durchaus selbständig formuliert hat. Daraus folgt, dass, wenn er jene Worte auch herübergenommen hat, er mit ihnen keineswegs das ausgedrückt haben muss, was sie vielleicht ursprünglich bedeuteten. Er kann sie ja auch missverstanden und, ebenso wie die modernen Kritiker seine Worte, in dem ihm, dem Christen, nächstliegenden Sinne genommen haben, nämlich als Anspielung auf die Gottheit Christi.

So unzweifelhaft auch mir nun ist, dass die einleitenden Worte des Antiquitätenzeugnisses den Glauben an die Gottheit Christi voraussetzen, so unzweifelhaft ist mir anderseits, dass die gleichlautenden Worte im slavischen Text in diesem Sinne nicht genommen werden dürfen, ja, ich meine, sie können überhaupt nicht von einem Christen herrühren.

Allerdings findet auch R. Seeberg, der sonst an der jüdischen Herkunft des Schriftstückes festhält, in den Einleitungssätzen des slavischen Zeugnisses „christliche Wendungen“ und meint die ganze Stelle mache den Eindruck, von einer Christenhand herzustammen [3]), sieht in ihr daher eine der wenigen,

1) A. a. O.
2) A. a. O. S. 39, Anm. 1.
3) A. a. O. S. 292, Anm. 31 und 32.

nachträglich eingefügten christlichen Interpolationen [1]). Betreffs dieser, soeben in Rede stehenden Stelle vermag ich ihm nicht zuzustimmen.

Was zunächst die Konstruktion des Satzes anlangt, so hat auch schon R. Seeberg richtig beobachtet, dass hier etwas nicht in Ordnung ist Er bemerkt: „Übrigens ist sie (diese Stelle) nicht glücklich geraten. Zu der ‚menschlichen Gestalt' tritt als Gegensatz die übermenschliche ‚Erscheinung', dann aber die ‚göttlichen Werke'. Man erwartet nur das zweite, weil das erste überhaupt keinen richtigen Gegensatz ergibt und der doppelte Gegensatz auffällt [2])". Es liegt hier in der Tat eine Unklarheit vor, die durch die slavische Übersetzung veranlasst ist. Diese lässt sich deutsch in verschiedener Weise wiedergeben.

Im ersten Satz wird der, von dem geredet werden soll, mit einem Ausdruck, der nur auf einen Menschen passt (muž = ἀνήρ), bezeichnet, sofort aber der Zweifel ausgesprochen, ob diese Bezeichnung zutreffend ist. Das findet im Folgenden eine Erläuterung. Als ἀνήρ und somit als Mensch musste man ihn bezeichnen, denn „seine Natur wie seine Gestalt waren menschlich", d. h. seine Beschaffenheit wie auch dem entsprechend sein körperliches Aussehen liess darüber keinen Zweifel aufkommen, dass man es mit einem wirklichen Menschen zu tun hatte. Und dennoch musste man daran zweifeln, denn „seine Erscheinung war mehr als menschlich". Berendts hat korrekt „Erscheinung" gesetzt, aber dieses deutsche Wort ist insofern doch missverständlich, als es auch in dem Sinne „körperliches Aussehen" gefasst werden kann, also in der Tat „keinen richtigen Gegensatz" zu ergeben scheint. Das an dieser Stelle stehende slavische Wort „srak" ist bezeichnender und ergibt wohl einen Gegensatz. Es bezeichnet das, was man mit den Augen wahrnimmt, ohne dass das wirklich zu sein braucht, also „Erscheinung" im eigentlichen Sinne, d. h. das, was zu sein s c h e i n t.

Der Satz will also besagen: es war ein Mensch — nach Natur und Gestalt —, also sicher ein Mensch, und doch war etwas an ihm wahrnehmbar, was dem nicht entsprach, was mehr als menschlich war. Weil so die Worte selbst einen Gegensatz zu einander bilden, ist die Übersetzung „seine Erscheinung a b e r"

1) A. a. O. S 308.
2) A. a. O. S. 292, Anm. 31.

richtig. Die an dieser Stelle stehende Konjunktion „že“ entspricht nicht ganz unserem deutschen „aber“, sie kann auch einfach kopulativ sein, entsprechend unserem „und“, aber das nur, sofern damit zugleich auch eine gewisse Gegensätzlichkeit oder doch Gegenüberstellung angedeutet werden kann.

Der folgende Satz ist bei Berendts mit „jedoch“ angeknüpft. Diese Übersetzung ist an sich richtig, aber doch kaum in diesem Zusammenhang. Die slavische Konjunktion „a“, die hier steht, bezeichnet häufig den Gegensatz, kann aber auch in völlig abgeschwächtem Sinne rein kopulativ gebraucht werden. Sie entspricht dann annähernd dem metabatischen δέ und ist viel schwächer als unser deutsches „aber“, auch wenn dieses nicht eigentlich den Gegensatz markieren soll. Ausserdem ist nicht zu vergessen, dass wir es hier mit einer Übersetzung zu tun haben, und ob der Übersetzer sich sehr streng an seine Vorlage gehalten hat, ist mehr als fraglich. Namentlich im Gebrauch der Konjunktionen scheint er mit grosser Willkür verfahren zu sein.

Der Sinn des Satzgefüges erscheint demgemäss so wiederzugeben zu sein: „An ihm war etwas wahrzunehmen, was mehr als menschlich war; seine Werke waren nämlich göttlich, denn er wirkte Wundertaten“. Diese wunderbaren Werke, die der Schriftsteller als „erstaunliche und kräftige“ bezeichnet, sind es, die ihn daran zweifeln lassen, ob man diesen Mann als einen Menschen bezeichnen darf, wie er das in einer anschliessenden Wiederholung des ersten Satzes mit „deshalb“ ausdrücklich hervorhebt (IV, 4).

Um diese Aussage richtig zu verstehen, muss man vor allem den weiteren Kontext im Auge behalten und darf sich nicht durch das eine Wort „göttlich“ verführen lassen, eigene, des Interpreten, Voraussetzungen dem Autor unterzuschieben, so selbstverständlich sie zu sein scheinen. „Göttlich“ bezeichnet keineswegs nur das, was Gott eigentümlich ist, sondern bedeutet an sich nicht mehr als nur „übermenschlich“, „das Vermögen eines Menschen, der nichts Höheres als eben nur ein Mensch ist, überragend“. Dass unser Verfasser diesen Sinn mit dem Worte verband, wird unmissverständlich klar aus seiner Fortsetzung: „Wiederum aber auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich (ihn) auch nicht einen Engel nennen“. Es ist hier der gleiche Gegensatz wie im ersten Satz. Nach seinen Werken zu urteilen, müsste man ihn eigentlich einen Engel nennen, dem

widerspricht aber das allgemeine Wesen, d. h. seine Natur und Gestalt.

Die Doppelseitigkeit dieses Mannes umschreibt sich dem Schriftsteller also ausschliesslich durch die beiden Begriffe „Mensch" und „Engel". Mit Recht bemerkt R. Seeberg: „Dass Christus Gott genannt werden könne, kommt dem Verfasser gar nicht in den Sinn: wenn nicht Mensch, so Engel [1])".

Bei dem Worte „Engel" ist aber auch nicht an eine bestimmte Gruppe von Geistwesen zu denken. Der Schriftsteller braucht das Wort hier nur im Gegensatz zu „Mensch". Es bezeichnet ihm also nicht mehr und nichts Bestimmteres als ein „übermenschliches, mehr als Menschen vermögendes Wesen".

Dass wir ihn so richtig verstehen, beweist eine Parallele aus dem letzten Abschnitt des Täuferzeugnisses. Hier sagt er von dem Täufer: „Es war aber sein Charakter absonderlich und seine Lebensweise nicht menschlich", und als Erklärung für letzteres fügt er hinzu: „als wie nämlich ein fleischloser Geist, also verharrte auch dieser". Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er auch seine Aussage über Jesum in diesem Sinne gemeint hat: ein Mensch, ein Wesen von Fleisch und Blut, — und doch wiederum Werke, wie sie einem solchen nicht möglich sind, sondern nur einem fleischlosen Geistwesen, d. h. einem höher als Menschen stehenden Wesen.

R. Seeberg empfindet richtig, dass die Gegenüberstellung von Mensch und Engel „jüdisch" klingt [2]). Bei der Täuferstelle haben wir durchaus die jüdische Färbung der Sätze erkannt, auch hier fehlt sie nicht. Man braucht sich nur dessen zu erinnern, eine wie grosse Rolle die Engelvorstellungen, wie überhaupt die Vorstellungen von übermenschlichen Geistwesen in dem Gedankenkreise der jüdischen Welt im Zeitalter Christi spielten.

Erweist sich somit das ganze einleitende Satzgefüge des IV Stückes als durchaus einheitlich und geschlossen und trägt es in einem Teile einen ausgesprochen jüdischen Charakter, so liegt kein Grund vor, irgendwo christliche Interpolationen oder auch nur eine christliche Überarbeitung oder Umformung anzunehmen. Ich glaube, R. Seebergs „Eindruck", dass einzelnes

1) A. a. O. S. 292 Anm. 34.
2) A. a. O. S. 292 Anm. 34.

von einer Christenhand herstamme, ist nicht durch diese Stelle selbst hervorgerufen, sondern mehr durch die unwillkürliche Erinnerung an die so ähnliche Antiquitätenstelle christlichen Ursprungs bestimmt.

Dass es ein Jude, jedenfalls kein Christ ist, der hier redet, wird auch aus dem weiter Folgenden deutlich.

Die Wirksamkeit Jesu.

Der Verfasser konstatiert zunächst als Tatsache, dass Jesus seine wunderbaren Taten ausschliesslich durch Wort und Befehl bewirkt habe. Dass dem so ist, steht ihm fest, wie seine wiederholte Betonung dessen beweist (IV, 6. 10). Er hat keinen Grund, das ihm hierüber Berichtete anzuzweifeln. Wir können das verstehen. Nicht nur, dass Jesus überhaupt Wunder tat, wird das Staunen der Augenzeugen hervorgerufen haben, sondern erst recht, dass er sie nur durch sein Wort, ohne Anwendung eines anderen Mediums tat Und dementsprechend wird die Überlieferung über Jesu Tun auch dieses Moment als ein besonders bemerkenswertes immer wieder betont haben. Gewiss sind dem Erzähler auch andere Meinungen zu Ohren gekommen (hierauf ist gleich noch einzugehen), aber er ist kritikfähig genug, um glaubwürdige Überlieferung von verleumderischer Verurteilung unterscheiden zu können.

Wenn ihm nun aber die Tatsache, dass Jesus nur durchs Wort gewirkt habe, feststeht, so ist ihm diese Tatsache doch noch nicht ohne weiteres erklärlich. „Irgend eine unsichtbare Kraft" muss dahinter stecken. „So hätte sich ein Christ kaum ausgedrückt [1])". In der Tat, so kann sich nur ausdrücken, wem es völlig dunkel ist, was das für eine unsichtbare Kraft ist. So steht unser Verfasser. Nur eins ist ihm klar, ein Betrüger oder einer jener Zauberer, deren Tun verabscheuungswürdig ist, war es nicht. Denn irgend etwas „Schändliches" oder ein „Verbrechen" hat er nicht verübt, das hebt der Verfasser ausdrücklich hervor (IV, 10). Ob er sich hiermit grade „gegen die uralten jüdischen Verleumdungen Christi wenden will", was R. Seeberg als möglich annimmt [2]), erscheint mir fraglich. Er mag solche

1) R. Seeberg, a. a. O. S. 292 Anm. 35.
2) A. a. O. S. 292, Anm. 40.

Urteile über Jesum immerhin gekannt haben, es kann aber auch sein, dass er selbst an diese naheliegende Erklärung gedacht hat, dieser Mann könnte am Ende nichts mehr als nur einer der so häufig auftretenden Zauberer und Magier gewesen sein. Jedenfalls teilt er eine solche Meinung nicht. Dem widerspricht für sein Urteil die Tatsache, dass Jesus „nur durch sein Wort" alles bewirkte (IV, 10).

Magie war es also nicht. Was dann? Das vermag der Berichterstatter nicht zu sagen. Er beschränkt sich darauf, Urteile seiner Gewährsmänner anzuführen, ohne imstande zu sein, ihnen beizupflichten. Ja, sie scheinen ihm recht zweifelhaft.

Dass solche Urteile über Jesum — wie die hier in IV, 7 und 8 angeführten — im Volke im Umlauf waren, beweist neben Mk. 6, 14 f. (Lk. 9, 7 f.) besonders Mk. 8, 28 (Mt. 16, 14. Lk. 9, 19). Hier werden als Meinungen der ἄνθρωποι (Lk. ὄχλοι) über Jesum angeführt, er sei Johannes der Täufer, Elias (Matthäus nennt auch noch Jeremias) oder einer der Propheten (Lk. deutlicher: ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη). Dagegen wird Moses, der an unserer Stelle steht, nicht mit genannt. Aber an den genannten Evangelienstellen sind doch sicher nicht alle im Volke aufgetauchten Meinungen ohne Ausnahme protokolliert, ebensowenig an Stellen wie Mk. 6, 14 f. u. a. Und wenn an unserer Stelle nur Moses und keiner der anderen Namen genannt wird, so ist das nur ein Beweis dafür, dass diese Stelle nicht von der genannten Evangelienstelle, überhaupt nicht von der evangelischen Überlieferung abhängig ist, selbst aber einer Zeit angehört, wo solche Urteile über Jesum noch im Umlauf waren, und zwar ausserhalb der Christengemeinde.

Auch die Anführung der anderen Meinung, „dass er von Gott gesandt sei", geht nicht auf die Evangelien zurück. Sie ist freilich nicht ohne Parallelen in der evangelischen Überlieferung (vgl. bes. Joh. 3, 2. 9, 16 u. ä.), aber erscheint doch nicht durch diese veranlasst. Denn nicht das liegt in dem Worte, dass er überhaupt von Gott her komme, also nicht ein ἁμαρτωλός sei (Joh. 9, 30 f.), sondern dass er ein neuer von Gott gesandter Prophet sei. Dafür wäre Mk. 6, 15 (προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν) eine genaue Parallele [1]). Aber die Vorlage für Jos. Slav. IV, 8 kann auch diese Stelle nicht gewesen sein, denn es wäre ein

1) Die Parallelstelle Lk. 9, 8 hat auch hier wie v. 19 προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη.

seltsamer Zufall, dass unser Text dem Sinne nach sich an Mk. 6, 15 anschliesst, dabei aber einen Wortlaut wählt, der eher aus den zitierten Stellen des 4. Evangeliums hergeleitet werden kann, ohne doch mit diesen völlig übereinzustimmen. Somit ist Mk. 6, 15 nur als Beweis dafür anzuführen, dass in der Tat eine solche Meinung, wie sie Jos. Slav. IV, 8 zitiert, im Volke im Umlauf gewesen ist.

Die angeführten Meinungen erscheinen unserem Verfasser nicht richtig. Wäre jener Mensch der von den Toten auferstandene erste Gesetzgeber gewesen oder überhaupt von Gott gesandt, dann hätte er sich ja nicht in Gegensatz zu dem doch göttlichen Gesetz stellen können. Dass Jesus das getan, steht dem Erzähler trotz aller Anerkennung fest. Damit verrät er aufs deutlichste seinen Standpunkt: ein Verständnis für die vollkommene Gesetzeserfüllung Jesu, für seine hohe Auffassung vom Gesetz, ja, auch nur eine Kenntnis der Worte Jesu von der unverbrüchlichen, dauernden Geltung des Gesetzes hat er nicht.

Der Verfasser hält es für nötig, noch besonders hervorzuheben, dass Jesus auch das Sabbatgebot nicht „nach väterlichem Brauch" gehalten habe. Hier blickt durch, dass dem Erzähler auch die παράδοσις τῶν πατέρων als ehrwürdig, ja, dem mosaischen Gesetze gleichwertig erscheint. Es ist der Standpunkt des gesetzestreuen, pharisäisch geschulten Juden, den der Verfasser einnimmt. Es mag sein, dass er dabei an die mehrfachen Diskussionen über die Sabbatfrage zwischen Jesus und den Pharisäern denkt, dass ihm also auch über diese eine Kunde zugekommen ist. Er würde sich in diesem Falle mit seiner Aussage auf die Seite der Pharisäer stellen, wenigstens was die Entscheidung der Sabbatstreitfrage anlangt. Jedenfalls ist ihm das Urteil der Pharisäer über Jesu Sabbatverletzung bekannt und er teilt dasselbe [1]).

Dennoch ist er nicht imstande, daraus nun auch weiter die Konsequenzen betreffs der Beurteilung Jesu zu ziehen, die

1) Dass die beiden Sätze 9 und 10 nicht Aussagen des Schriftstellers, sondern auch noch von „die anderen meinten" abhängig sind, was Berendts a. a. O. S. 9, Anm. als möglich hinstellt, erscheint mir unwahrscheinlich. Es wäre nämlich 1) nicht einzusehen, wozu der Schriftsteller diese ganze schwankende Erwägung aufgenommen hätte, wo er doch Erklärungen für die wunderbare Art der Wirksamkeit Jesu anführen wollte. Ausserdem nimmt 2) das Schlusswort „sondern nur durch Wort ...." seinen eigenen Satz 6 wieder auf.

die Pharisäer zogen. Er sieht sich vielmehr veranlasst, in IV, 10 ausdrücklich Jesum gegen naheliegende unbillige und ungerechte Verunglimpfungen in gewissem Sinne zu verteidigen. Grade darin, dass Jesus einerseits in vielem das Gesetz nicht hielt und den Sabbat nicht achtete, wie er als Jude von ihm erwartet hätte, anderseits aber doch nichts Schändliches tat, — grade darin besteht für ihn das Rätsel dieser Persönlichkeit. Er bleibt in seinem Urteil schwankend und unsicher und weiss nicht, was er eigentlich von diesem Manne denken und sagen soll.

Dieses ist grade das Charakteristische für unseren Verfasser. Es geht ihm bei Jesus wie beim Täufer. Auf der einen Seite zieht er ihn an, auf der anderen Seite ist ihm doch noch so vieles rätselhaft und anstössig, dass er nicht entschieden für ihn Stellung nehmen kann. Jesus wie der Täufer sind ihm nichts weiter als interessante historische Persönlichkeiten, über die seinen Lesern Kunde zu vermitteln ihm wert erschien.

Dass es ein Jude ist, der hier redet, wird innerhalb der besprochenen Stücke noch an einem Punkte deutlich, wenn nämlich die Lesart des Cod. Synod. die richtige ist. IV, 7 liest der Cod. Synod.: „dass unser erster Gesetzgeber auferstanden sei", Cod. Mosqu. Acad. hat hier „der erste Gesetzgeber". Die gleiche Differenz der Lesarten findet sich auch IV, 16: „sie befahlen ihm ....., dass er über sie (Cod. Syn. uns) herrsche". Dieses „unser" und „uns" des Cod. Synod. entspricht nicht dem „ich" (IV, 4. 5. VII, 6) und „wir" (I, 6. II, 3), denn diese letzteren Wendungen konnte jeder Schriftsteller brauchen. Das „unser", „uns" schliesst dagegen den Schriftsteller mit einer bestimmten Nation zusammen, also hier mit der jüdischen. Ob er sich damit auch mit seinen Lesern zusammenfasst, bleibt strittig, es könnte auch eine Nachlässigkeit des Schriftstellers sein, der dabei nur an sich, nicht zugleich auch an seine Leser und ihre Nationalität dachte.

Dass nun die Lesarten des Cod. Synod. die ursprünglichen sind und nicht Korrekturen eines späteren Abschreibers darstellen, ist namentlich an IV, 16 zu erweisen. An der anderen Stelle, IV, 7, könnte man noch mit der Annahme auskommen, dass ein späterer, nichtjüdischer Abschreiber an der allgemeinen Bezeichnung „der erste Gesetzgeber" Anstoss genommen und in der richtigen Erkenntnis, dass es sich hier um eine Aussage von Juden über Moses handele, das „unser" eingesetzt habe.

Sehr geschickt wäre er aber dabei nicht verfahren, da es sich ja um eine indirekte Aussage handelt, in der das Possessivum der dritten Person schon besser angebracht gewesen wäre. Daher erscheint auch hier die Annahme näher zu liegen, dass ein Abschreiber an dem unpassenden Possessivum der ersten Person in einer indirekten Rede Anstoss genommen und es ausgemerzt habe.

Die entsprechende Annahme ist bei IV 16 die einzig mögliche. Hier erscheint das „uns" völlig deplaciert, denn dass jemand an dem „sie" Anstoss genommen haben sollte, weil er eine Beziehung auf die vorher genannten römischen Krieger für möglich hielt, ist doch gar zu töricht und unwahrscheinlich, da doch betreffs der römischen Krieger von einem Niederhauen derselben geredet war. Das „sie" ist vielmehr eine die Satzteile mit einander in Einklang bringende Korrektur. Das Eindringen der ersten Person in die lebhafte Erzählung ist leicht verständlich bei dem Erzähler selbst, nicht aber bei einem irgend welche Unebenheiten in der Satzkonstruktion bemerkenden Bearbeiter und Korrektor.

Der Charakter des Berichts über die Geschichte Jesu.

Mit dem Satze 11 lenkt der Verfasser in die historische Erzählung ein. Bei dieser ist vor allem bemerkenswert, dass sie nicht einen mehr oder weniger vollständigen Bericht über die Geschichte Jesu enthält, sondern eigentlich nur eine einzige Episode, allerdings die für den Historiker bedeutendste, das ist die Geschichte des Endes Jesu.

Das ist für die Beurteilung des ganzen Berichtes wichtig. An dieser Stoffauswahl wird deutlich, dass nicht das Interesse an der Person Jesu, an dem, was er war und wirkte, dem Verfasser die Feder geführt hat, sondern das Interesse an einem einzelnen historischen Ereignis, dem Prozess und dem Tode Jesu. Dieses Ereignis ist für ihn aber nicht nur deshalb bemerkenswert, weil hier ein — nach seinem Urteil — sicher Unschuldiger durch die Intriguen seiner Gegner im Synedrium zum Tode gebracht worden ist, sondern auch weil ihm dieses Ereignis von eminent politischer Bedeutung war. An ihm liess sich die Stellung des jüdischen Volkes, bezw. eines Teiles desselben, sowie der jüdischen Führer zu den Römern erkennen, — wie nämlich das Streben darauf gerichtet gewesen ist, das Joch der

Römer abzuschütteln, man aber dennoch in diesem Falle nicht gewagt hat, entscheidende Schritte zu tun. Diese Uneinigkeit unter den Juden, zwischen der Volksmasse und den politischen Führern des Volkes, ist es in erster Linie gewesen, die nach Meinung unseres Berichterstatters Jesu den Tod gebracht hat. Daneben tritt ja auch freilich die persönliche Abneigung der Synedristen gegen Jesum hervor, über die der Verfasser sich also orientiert erweist, aber er hat doch nicht in ihr die einzige Triebfeder der Synedristen zu erkennen vermocht. Sie erscheint bei ihm vielmehr als ein durchaus nebensächliches Moment.

Dass ausschliesslich der politische Gesichtspunkt für den Verfasser massgebend ist, tritt auch in den kurzen Notizen hervor, die er seiner Darstellung des Prozesses Jesu voraussendet. Das Wenige, was er hier aus dem Leben Jesu zu berichten weiss, dient nur der folgenden Haupterzählung, um diese vorzubereiten und verständlich zu machen.

Der Verfasser beginnt seinen Bericht mit der Angabe einer allgemeinen Tatsache, einer kurzen Notiz darüber, dass Jesus viele Anhänger gefunden habe.

Es ist dabei sehr bezeichnend, wie der Erzähler sich ausdrückt. Er sagt zunächst ganz allgemein: „viele folgten ihm nach und nahmen seine Lehren auf". Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass der Berichterstatter weder hier, noch an irgend einer anderen Stelle etwas Näheres über diese „Lehren" Jesu aussagt und dass neben der Wunderwirksamkeit Jesu bei ihm die Lehrwirksamkeit fast ganz zurücktritt. Schon dieses macht es fraglich, ob er überhaupt mit dem Inhalt der Lehre Jesu bekannt gewesen ist. Das wird noch fraglicher, wenn man die Fortsetzung liest: „Und viele Seelen wurden w a n k e n d, m e i n e n d, dass sich d a d u r c h befreien würden die jüdischen Stämme aus den römischen Händen" (IV, 12).

Hier wird zur Aussage gebracht, dass die vielen, die Jesu nachfolgten, anfänglich nicht der erwähnten Meinung waren und solche politische Erwartungen an die Person Jesu nicht geknüpft haben. Wenn viele in der Folge wankend geworden und zu jener Meinung gekommen sind, so wird dadurch, dass diese Notiz unmittelbar an eine Erwähnung der Lehren Jesu geknüpft ist, deutlich, dass der Verfasser diese Meinungsänderung durch die Lehren Jesu hervorgerufen gedacht hat. Er muss also bei der Lehre Jesu einen Inhalt vorausgesetzt haben, der eine solche Meinungsänderung ermöglichte.

Das beweist, dass er von der Lehre Jesu nicht mehr gewusst hat als höchstens, dass in ihr die Reichgottespredigt eine Rolle gespielt habe. Aber auch über diese muss ihm Näheres unbekannt geblieben sein, wenn anders ein solches Missverständnis begreiflich sein soll.

Daraus ergibt sich, dass der Verfasser die Evangelien mit ihrem ausführlichen und unmissverständlichen Bericht über die Lehre Jesu nicht gekannt und benutzt hat.

Auch das ist ausgeschlossen, dass ein christlicher Fälscher dem Josephus dieses Missverständnis angedichtet habe, etwa unter der Voraussetzung, dass der jüdische Historiker nur ein politisches Interesse an Jesu Predigt gehabt haben werde. Denn wenn ein christlicher Falsator es überhaupt unternommen hätte, das Werk des Josephus mit derartigen Interpolationen zu versehen, so hätte er es doch nicht getan, um es vor seinen Lesern zu diskreditieren, sondern weil er auch den jüdischen Historiker Zeugnis ablegen lassen wollte von der Geschichte Jesu, also im Interesse der letzteren. Da wäre es doch verfehlt gewesen, einem direkten Missverstehen der Predigt Jesu Vorschub zu leisten. Der christliche Interpolator des Antiquitätentextes hat keinen Anstand genommen, seiner christlichen Überzeugung von der Wahrheit der Lehre Jesu Ausdruck zu verleihen. Er ist allerdings der Entdeckung nicht entgangen. Sollte der Interpolator der Vorlage des Slaven schlauer gewesen sein und einer solchen Entdeckung haben vorbeugen wollen, selbst um den Preis, dass sein Machwerk bei christlichen Lesern Anstoss erregen könnte? Solche Selbstverleugnung ist ihm nicht zuzutrauen, am allerwenigsten, weil sie keineswegs unumgänglich erschien. Denn wenn er auch auf ein Mass von Abweichungen von den Evangelien bedacht sein musste, so nötigte ihn doch nichts, den Bericht des Josephus so zu gestalten, dass er nun grade den Evangelien direkt Widersprechendes und sie Entstellendes enthielt.

Ausserdem hätte er, wenn er dem Josephus nur eine ausschliesslich politisch orientierte Darstellung zutraute, diesen Gesichtspunkt bis zum Schlusse festgehalten und die ganze Darstellung in diesem Sinne durchgeführt. Das hat er aber nicht getan. Der politische Gesichtspunkt ist nur bis zum ersten Prozess Jesu beherrschend. Der Schluss der Erzählung lässt ganz andere Momente hervortreten, die sogar den Bericht dem der Evangelien nicht unbedeutend annähern.

Lässt sich somit das, was im slavischen Bericht über die „Lehren" Jesu gesagt wird, nicht als absichtliche Entstellung des evangelischen Berichts, ja, nicht einmal als ein Missverständnis desselben begreifen, so bleibt nur übrig, bei dem Verfasser Unkenntnis des evangelischen Berichtes vorauszusetzen.

Nur unter dieser Voraussetzung wird begreiflich, wie der Verfasser zu seinem Irrtum gekommen ist, und zwar zu einem Irrtum, der auf einer an sich richtigen Kenntnis der Sachlage ruht.

Dass Jesus niemals durch irgend welche Worte oder Taten direkten Anlass zu solchen Meinungen und Erwartungen, wie der slavische Bericht sie erwähnt, gegeben hat, das kann natürlich keinem Zweifel unterliegen. Ebensowenig zweifelhaft aber kann es sein, dass unter den Massen, die Jesu zuströmten, zahlreiche Juden gewesen sein werden, in denen der Ruf von Jesu Messiaspredigt und Wunderwirksamkeit die Hoffnung erweckt hatte, durch ihn eine Verwirklichung i h r e r eigenen politischen Erwartungen zu erlangen. Dass in der Tat in der Umgebung Jesu die Hoffnung gehegt worden ist, durch ihn die Aufrichtung eines politisch gedachten messianischen Reiches zu erleben, bezeugt auch der evangelische Bericht (Joh. 6, 15). Die Enttäuschung, die man hierin erlebte, wird viele, da ein anderes Interesse sie zu Jesu nicht geführt hatte, veranlasst haben, ihm wieder den Rücken zu kehren. In solchen Kreisen muss sich als Erinnerung an Jesum vorzugsweise die Erinnerung an diese getäuschte Hoffnung erhalten haben.

Wenn nun ein Berichterstatter sich insbesondere darüber orientiert erweist, was nicht in christlichen, sondern in solchen Kreisen, die nur flüchtige Berührung mit Jesu gehabt hatten, als Hauptmoment für die Erinnerung in Betracht kam, so erhellt daraus, dass er seine Kenntnis eben nicht jenen, sondern diesen Kreisen verdankt. Zugleich wird dadurch verständlich, dass er für die Hoffnung dieser Enttäuschten einen Anknüpfungspunkt in Jesu voraussetzt, — dass nämlich Jesus Dinge gelehrt oder getan haben muss, die solche Hoffnungen erwecken konnten. In betreff der Lehre war er nur auf Vermutungen angewiesen, als Taten boten sich die Wunder Jesu dar, die er daher auch nachher direkt als den Grund dessen anführt, dass das Volk Jesum zu einem Vorgehen gegen die Römermacht aufgefordert habe.

Im Interesse dieser Angabe fügt der Erzähler, nachdem er eben von dem Eindruck der Lehre Jesu geredet hatte, jetzt noch eine neue Notiz über die Wunderwirksamkeit Jesu ein,

um daran eine weitere Notiz über die grosse Zahl seiner Anhänger zu schliessen. Auch diese Angaben sind somit nicht um ihrer selbst willen gemacht, sondern durch den politischen Gesichtspunkt der Erzählung bedingt.

Um so auffallender ist, dass in ihnen Dinge erwähnt werden, die weder den Angaben der Evangelien entsprechen, noch auch durch den Zusammenhang der hier vorliegenden Erzählung bedingt erscheinen und daher auch nicht um dieser Erzählung willen in bewusster Abweichung von den Evangelien eingesetzt sein können. Es sind die Angaben, einerseits dass Jesus grade am Ölberg zu wirken die Gewohnheit gehabt habe, anderseits dass die Zahl seiner Jünger 150 betragen habe. Durch beides wird bestätigt, dass die vorliegende Erzählung nicht aus den Evangelien geflossen ist, sondern auf anderen Quellen ruht.

Der Ort der Wirksamkeit Jesu.

Nach den synoptischen Evangelien ist ausschliesslich Galiläa der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu. Hier sammeln sich um ihn die Volksscharen, hier vorzugsweise findet er seine Anhänger. Und auch das 4. Evangelium weiss gerade bei einer galiläischen Wirksamkeit Jesu zu berichten, dass Jesus vom Volke befürchtet habe, dass es ihn zum Könige ausrufen wolle, und er sich dem zu entziehen gesucht habe (Joh. 6, 15).

Von einer Wirksamkeit Jesu in Galiläa weiss nun der slavische Text nichts. Der einzige Ort, der hier genannt wird, ist der Ölberg „vor der Stadt" (IV, 13). Hier redet der Jude, dem Jerusalem schlechtweg „die Stadt" ist (so auch IV, 16). Nach seiner Kenntnis ist aber nicht die Stadt selbst, sondern der Ölberg der „gewohnte" Ort, an dem Jesus gewirkt hat. „Dort gewährte er die Heilungen den Leuten" (IV, 14), und als er nachher von Pilatus freigelassen wurde, ging er wieder „an seinen gewohnten Platz und tat die gewohnten Werke" (IV, 24).

Ich habe schon an anderer Stelle nachgewiesen, dass trotz des hier vorliegenden Anklanges an mehrfache Notizen in der Leidensgeschichte, besonders bei Lukas und Johannes, eine schriftstellerische Abhängigkeit des Verfassers der Josephusstellen von den Evangelien nicht anzunehmen ist, dass der hier gegebenen Aussage vielmehr die gleiche Tradition zu Grunde liegt,

der auch Lukas (vgl. 21, 37. 22, 39) gefolgt ist und die auch dem 4. Evangelisten (vgl. Joh. 18, 2) bekannt gewesen ist.[1])

Damit gewinnt die hier gebotene Aussage eine hervorragende Bedeutung für die Beurteilung der Evangelien, ganz abgesehen davon, ob sie in ihrer Spezialisierung, dass Jesus gerade am Ölberge eine öffentliche Wirksamkeit geübt habe, richtig ist oder nicht.

Nach Markus-Matthäus hat Jesus während seines letzten (nach ihnen einzigen) jerusalemischen Aufenthalts am Tage in der Stadt und im Tempel gelehrt und gewirkt. Zur Nacht verliess er die Stadt. Es bleibt aber ungesagt, wohin er gegangen sei. Die Nacht vom Montag auf den Dienstag hat er in Bethanien verbracht (Mk. 11, 11). Von den weiteren Nächten weiss Markus nur zu sagen, dass Jesus bei Anbruch derselben die Stadt verlassen habe[2]). Nur in der letzten Nacht (von Donnerstag auf Freitag) finden wir Jesum im Garten Gethsemane am Ölberg (Mk 14, 32).

Nun weiss Lukas ausdrücklich hervorzuheben, dass Jesus alle Nächte hier am Ölberge verbracht habe (21, 37; die Nacht nach dem Einzugstage übergeht er) und dass er am letzten Abend „seiner Gewohnheit gemäss" an den Ölberg gegangen sei (κατὰ τὸ ἔθος 22, 39). Woher hat er diese genaue Kenntnis? Es scheint nicht unmöglich, dass er zu dieser Meinung nur auf Grund seiner Markusquelle gekommen ist. Aus dieser hätte er aber nur entnehmen können, dass Jesus nach der Montagsnacht nicht mehr nach Bethanien zurückgekehrt sei. Dass er die anderen Nächte, gerade am Ölberg verbracht habe, wäre dann des Benutzers eigene, auf keiner sicheren Grundlage ruhende Vermutung. Das ist in hohem Grade unwahrscheinlich angesichts der Bestimmtheit seiner wiederholten Aussage 21, 37 u. 22, 39. Lukas muss vielmehr über eine selbständige Kenntnis betreffs des Aufenthaltortes Jesu verfügt haben, wie er ja auch in der ganzen weiteren Leidensgeschichte solche Selbständigkeit gegenüber seiner Markusquelle beweist.

Dass Jesus nicht nur in der letzten Nacht, sondern öfter am Ölberg mit seinen Jüngern verweilt hat, bezeugt auch der

---

1) Vgl. Frey, Die Probleme der Leidensgeschichte. Teil I, 1907, S. 37.

2) Vgl. hierzu und zur ganzen folgenden Untersuchung mein in der vorigen Anm. zitiertes Buch S. 151 ff.

4. Evangelist (Joh. 18, 1 f.). Schon die Selbständigkeit seiner Erzählung von der Gefangennahme Jesu beweist, dass er diese Kenntnis nicht aus Lukas geschöpft hat, sondern auch in diesem Punkte von ihm unabhängig ist. Das wird bestätigt durch seine Ausdrucksweise. Er nennt nämlich an dieser Stelle nicht den Ölberg, wie doch zu erwarten stände, wenn Lukas seine Quelle gewesen wäre, sondern sagt nur, dass Jesus hinausgegangen sei „πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών", und fügt hinzu, dass Jesus schon oft hier mit seinen Jüngern geweilt habe. Dementsprechend vermag Judas Jesum hier sofort zu finden (18, 2). Nur durch die weitere Angabe, dass an dieser Stelle sich ein Garten befunden habe, lässt er erkennen, dass er denselben Ort meint wie die Synoptiker. Der Ausdruck: πέραν τοῦ χειμάρρου verrät aber nicht nur den mit der Topographie Jerusalems Vertrauten, sondern beweist auch, dass der 4. Evangelist hier auf Grund einer anderen Quelle als Lukas berichtet[1]).

Die Notizen des 3. und 4. Evangelisten beweisen das Vorhandensein einer Tradition darüber, dass Jesus während der letzten Woche seines Lebens oft am Ölberg geweilt hat. Aus den genannten Stellen ist aber nicht zu erschliessen, dass Jesus zu anderer Zeit als nur in den späten Abend- und Nachtstunden hier geweilt, oder gar, dass er hier am Ölberg eine öffentliche Wirksamkeit entfaltet habe. Die Berichte der Evangelisten, auch gerade der genannten beiden, schliessen eine solche Annahme vielmehr direkt aus.

Wenn nun die Notiz des Slaven grade dieses hervorhebt, dass Jesus die Gewohnheit gehabt habe auf dem Ölberge zu wirken, so ist sicher, dass sie nicht auf jenen Angaben der Evangelien ruht. Sie bezeugt aber doch, dass eine Tradition über einen oftmaligen Aufenthalt Jesu am Ölberg in der Tat bestanden habe.

Wie ist nun der Verfasser dieser Erzählung zu seiner eigentümlichen Notiz gekommen? Es ist zu beachten, dass er von einer galiläischen Wirksamkeit Jesu nichts weiss, sondern nur von einer jerusalemischen. Dass er nicht nur eine gelegentliche Wirksamkeit Jesu in Jerusalem meint, etwa die der letzten Woche, sondern des Glaubens ist, Jesus habe überhaupt nur

1) Ob hier ein Augenzeuge auf Grund seiner eigenen Erinnerung oder ein Späterer auf Grund irgend welcher Quellen berichtet, ist für die vorliegende Frage gleichgültig.

(oder doch vorwiegend) in Jerusalem gewirkt, beweist seine ganze Darstellung. Ausdrücklich hebt er hervor, dass dort am Ölberg Jesus seine Heilungswunder vollzogen habe (IV, 14) und dass dieses der gewohnte Platz seiner Wirksamkeit gewesen sei (IV, 24). Ihm muss also eine Tradition über ein umfassenderes Wirken Jesu in Jerusalem bekannt gewesen sein, ebenso aber auch jene durch Lukas und Johannes bezeugte Tradition von dem oftmaligen Verweilen Jesu am Ölberg. Indem er beide Traditionen miteinander kombiniert, beweist er einerseits, dass er mit seiner Notiz durchaus unabhängig von der evangelischen Tradition ist, anderseits, dass über Jesu Wirken in Jerusalem verschiedene Traditionen im Umlauf gewesen sind und so auch eine Tradition über eine Wunderwirksamkeit Jesu in Jerusalem.

Wie ist diese Tradition entstanden? Von einer Wunderwirksamkeit Jesu in Jerusalem, von hier vollzogenen Krankenheilungen wissen die Synoptiker nichts. Sie berichten aus der jerusalemischen Zeit Jesu nur über eine Lehrwirksamkeit. So wird wenigstens fast ganz allgemein angenommen, indem man, wie ja freilich selbstverständlich erscheint, nur den Bericht über den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem in Betracht zieht. Und das Werk des 4. Evangelisten, der von einem mehrfachen Aufenthalt Jesu in Jerusalem und einer Wunderwirksamkeit Jesu auch in Jerusalem zu erzählen weiss, darf ja nach Ansicht einer grossen Gruppe von Theologen als Geschichtsquelle nicht in Betracht kommen. Das ist zur Zeit vielen schon fast zum Axiom geworden. Auf Grund ihrer Markusverehrung steht diesen Kritikern fest: Jesus ist nicht früher nach Jerusalem gekommen als zum Todespassa, und von einem längeren Wirken Jesu in Jerusalem kann keine Rede sein. Es ist hohe Zeit, dass dieser Bann der Markusautorität endlich einmal gebrochen würde! Ist das Markusevangelium nicht der „erste und ursprünglichste Niederschlag der evangelischen Überlieferung", sondern selbst schon nur eine „Station auf dem Wege" [1]), so bleibt durchaus fraglich, ob in ihm die ursprünglichste Form evangelischer Geschichtsdarstellung erhalten ist oder ob sein Aufriss des Lebens Jesu nur ein — erst von Markus — künstlich hergestellter ist.

Dass nicht nur der 4. Evangelist, sondern auch schon die Synoptiker allein auf eine ältere anderslautende Tradition über den Aufriss des Lebens Jesu zurückweisen, hat jüngst Spitta

1) J. Weiss, Das älteste Evangelium, 1903, S. 2.

nachgewiesen [1]). Er kommt auf Grund eingehender Untersuchung der synoptischen Evangelien allein, ohne jedwede Berücksichtigung des 4. Evangeliums, zu dem Resultat, dass nach der diesen Evangelien zu Grunde liegenden Schrift die Wirksamkeit Jesu nicht nur in Judäa beginnt und schliesst, sondern dass auch die galiläische Wirksamkeit durch eine lange Tätigkeit Jesu in Judäa unterbrochen wird. Dass Spitta mit diesem Resultat im Recht ist und dass in der Tat eine mehrfache Wirksamkeit Jesu in Judäa stattgefunden hat, dafür bringt der von den Evangelien gänzlich unabhängige slavische Josephustext einen neuen Beweis, sofern er die Existenz einer von den Evangelien unabhängigen Tradition über eine Wunderwirksamkeit Jesu in Judäa und Jerusalem bezeugt.

Dadurch fällt auch ein neues Licht auf das 4. Evangelium. Erweist sich dieses als von Lukas, bezw. der Grundschrift unabhängig und trifft es doch mit dieser Schrift soweit zusammen, dass es hinsichtlich der geographischen Disposition des Lebens Jesu dieser näher steht als den kanonischen ersten drei Evangelien, so ist schon damit bewiesen, das die Ausschaltung des 4. Evangeliums als einer Geschichtsquelle für das Leben Jesu in der Tat eine „grosse kritische Voreiligkeit" ist [2]). Und wenn nun vollends gar eine ausserkanonische, vom 4. Evangelium völlig unabhängige Darstellung der evangelischen Geschichte in manchen Einzelheiten in derselben Richtung weist und das Vorhandensein von Traditionen bezeugt, die sich eher mit der Geschichtsdarstellung des 4. Evangeliums als mit der der Synoptiker vereinigen lassen, so ist damit zum mindesten die Notwendigkeit einer kritischen Revision des herrschenden abtälligen Urteils über den Quellenwert des 4. Evangeliums erwiesen.

Die Zahl der Jünger Jesu.

Wie die Bezeichnung des Ortes, an dem Jesus seine Wirksamkeit geübt, so erweist auch die Notiz über den Erfolg dieser Wirksamkeit die Selbständigkeit des slavischen Berichtes gegenüber den Evangelien.

---

1) Streitfragen der Geschichte Jesu. Göttingen 1907. Erster Abschnitt. Die geographische Disposition des Lebens Jesu nach den Synoptikern.

2) Spitta, a. a. O. S. 84.

Wenn hier zunächst (IV, 15) gesagt wird, dass sich um Jesum „vom Volk eine Menge" versammelt hätte, so bleibt diese Angabe noch ganz im Rahmen der Darstellung unserer Evangelien. Vom Volke unterscheidet der Verfasser aber „Knechte" und weiss, dass von solchen sich „150" Jesu angeschlossen hätten.

Der Ausdruck „Knechte" wiederholt sich im V Abschnitt, wo damit unmissverständlich die Jünger, die bekenntnistreuen, entschlossenen Anhänger Jesu bezeichnet werden (V, 4). Diese will der Berichterstatter also unterschieden wissen von der Volksmasse, die wohl um Jesum sich versammelte, aber in der Folge nicht zu ihm hielt. Augenscheinlich will er damit dem Rechnung tragen, dass trotz des ursprünglichen grossen Zulaufs in der Folge doch nur eine relativ kleine Schar von Anhängern Jesu den Verfolgungen stand hielt (vgl. V, 7).

Wenn er nun diese Anhänger Jesu mit dem Ausdruck „Knechte" bezeichnet, so kann ich Berendts' Vermutung nicht zustimmen, dass hier vielleicht eine Verwechselung der Bezeichnungen ὑπερέται und ἀκροάται vorliege[1]). Denn unter die Bezeichnung ἀκροάται fällt auch die ganze Volksmenge, jeder, der Ohrenzeuge der Lehre Jesu gewesen ist, ohne Rücksicht auf seine Zustimmung oder Ablehnung. Von solchen Ohrenzeugen will der Erzähler aber jene 150 grade unterschieden wissen. Sie sind ihm solche, die zu dem Meister in ein engeres „Dienstverhältnis" getreten sind. Die Ausdrucksweise verrät wieder den Juden, der das Verhältnis der Rabbinen und ihrer Schüler auf Jesum und seine Anhänger überträgt[2]).

Ganz eigentümlich ist nun aber die Zahlangabe 150. Sie kann ja freilich eine nur schätzungsmässige sein und als runde Zahl eine „grosse" Schar bezeichnen sollen. Jedenfalls beweist sie die völlige Unabhängigkeit des Erzählers von jeder Tradition christlicher Kreise, in denen doch die Bezeichnung „die Zwölf" schon früh so stereotyp geworden war, dass sie auch dort angewandt wurde, wo sie, streng genommen, nicht zutraf (vgl. 1. Kor. 15, 5, auch Pt.ev. 59, Asc. Jes. 3, 14). Und neben diese Bezeichnung tritt im evangelischen Bericht zur Umschreibung eines grösseren Anhängerkreises noch die Zahl 70 (Lk. 10, 1).

1) Berendts, a. a. O. S. 47.

2) Vgl. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 30 Anm. 1: Die Rabbinen legen Nachdruck auf das „Nachfolgen" und „Dienen" der Schüler.

Wenn der vorliegende Bericht nun von einem Christen herrühren würde, dem die kanonischen Schriften mit ihren Zahlen bekannt waren, so müsste der Verfasser absichtlich die bekannten Zahlen ebenso wie die geläufige Bezeichnung der Jünger Jesu als μαθηταί vermieden und neben der Bezeichnung ὑπερέται eine willkürlich erfundene Ziffer eingesetzt haben, um seine Leser zu täuschen.

Es ist aber nicht einzusehen, warum er hier überhaupt eine solche bestimmte Zahlenangabe eingefügt hat. Von diesen „Knechten" ist in der weiteren Erzählung nicht mehr die Rede. Für die Anknüpfung des Folgenden hätte die voranstehende Angabe, dass vom Volk „eine Menge" sich Jesu angeschlossen habe, vollauf genügt. Ausserdem ist es gar nicht die Art unseres Schriftstellers, bestimmte Zahlen anzugeben, er begnügt sich sonst durchweg mit allgemeinen Angaben wie „das Volk" (I, 5 cf. IV, 25) „viele" (IV, 11. V, 4), „eine Menge" (IV, 15). Nur einmal hat er noch Zahlen genannt (VII, 8), aber dort so auffallende, dass man sie als frei erfundene nicht ansehen kann. Die nähere Untersuchung der betreffenden Stelle wird festzustellen haben, wie es zu diesen Zahlenangaben gekommen ist. Wenn sich dort herausstellt, dass die Zahlenangaben auf einer bestimmten Tradition ruhen, so ist anzunehmen, dass auch hier (IV, 15) die Zahl 150 nicht nur in einer willkürlichen Schätzung des Verfassers selbst ihren Ursprung hat, sondern gleichfalls auf Tradition ruht. Auch in diesem Fall bleibt sie natürlich nur eine schätzungsmässige und beansprucht nicht auf genauere Kenntnis zurückzugehen.

Der Prozess Jesu. Der Bericht über die Anklage in seinem Verhältnis zu den Evangelien.

Die durch die Bemerkungen über die Wirksamkeit Jesu und ihren Erfolg eingeleitete Erzählung vom Prozesse Jesu berührt sich in mancher Hinsicht mit den Evangelien, weicht aber auch stark von diesen ab.

Veranlasst wird nach dem vorliegenden Bericht dieser Prozess durch einen Aufruhrplan des Volkes. Davon wissen die kanonischen Evangelien nichts. Nirgends enthalten sie einen Hinweis darauf, dass man je an Jesum die Zumutung gestellt habe, mit Waffengewalt gegen die Römer vorzugehen.

Auch das kurze Wort Joh. 6, 15 ist nicht in diesem Sinne zu deuten. Hier wird nur von einer Vermutung Jesu, dass das Volk die Absicht hege, ihn zum Könige auszurufen, geredet. Daraus, dass Jesus sich im Augenblick dem Volke entzieht, am folgenden Tage aber schon wieder ruhig unter das Volk tritt, erhellt, dass auch nach der Auffassung des 4. Evangelisten jene Absicht des Volkes nur eine ganz vorübergehende, unter dem momentanen Eindruck der Wundertat Jesu aufgetauchte gewesen ist, auf die in der weiteren Erzählung je wieder zurückzukommen kein Anlass vorlag.

Danach ist es undenkbar, dass der Verfasser des slavischen Josephusberichtes zu seiner Bemerkung über einen wirklichen Aufruhrplan auf Grund der Evangelien gekommen sein sollte. Auch die Notiz des 4. Evangeliums kann ihn nicht dazu gebracht haben, denn sie ist nicht nur, wie erwähnt, zu unbestimmt gehalten, sondern steht auch zu weit entfernt von dem Leidensgeschichtsbericht und ist eine ganz nebensächliche Notiz in anderem Zusammenhange. Man kann sie daher als Quelle der Angaben des slavischen Berichtes nur ansprechen, wenn man annehmen will, der Verfasser habe in den Evangelien auf Material gefahndet, um seinen Bericht möglichst abweichend zu gestalten, und sei dabei zufällig auf diese Notiz gestossen.

Eher lässt sich schon annehmen, dass die Angabe der Evangelien über die Anklage, die vor Pilatus wider Jesum erhoben wird, er habe das Volk zum Abfall bewegen wollen (Lk. 23, 2), die Quelle für die vorliegende Darstellung abgegeben habe. Diese Annahme scheint eine starke Stütze an der Formulierung des Urteils in IV, 22 zu gewinnen. Wenn es hier heisst, dass Pilatus erkannt habe, er sei kein „Aufrührer, noch ein nach der Herrschaft Strebender", so klingt das in der Tat wie eine Nachbildung von Lk. 23, 2: τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι. Und der Freispruch scheint demgemäss aus Lk. 23, 14 entnommen zu sein, wo auf diese Anklage zurückgeblickt wird: προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαὸν καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐθὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ.

So deutlich die Anlehnung an den Lukastext zu sein scheint, so wenig lässt sich die Annahme, dass Lk 23 die Quelle für den vorliegenden Bericht darstelle, darauf stützen.

Wenn der Verfasser den Lukastext gekannt hätte, so hätte er auch gewusst, dass in diesem Prozess Jesu trotz des „ich finde keine Schuld an ihm“ ein Freispruch nicht erfolgt ist. Wenn er dennoch von einem solchen berichtet, so müssten bestimmte Gründe ihn zu dieser Abweichung von seiner „Vorlage“ veranlasst haben. Diese Annahme ist um so notwendiger, als der Verfasser sich ja nicht nur darauf beschränkt, Pilatus Jesum wirklich freisprechen zu lassen, sondern auch eine Erzählung komponiert, nach der Jesus in der Tat aufgefordert wird, das zu tun, was jene Anklage besagt, aber ein derartiges Tun ablehnt.

Durch die Mitteilung dieser Vorgeschichte wird aber vor allem Jesus als faktisch unschuldig erwiesen. Demgemäss erscheint Pilatus hier, wenn er auf Grund dessen ein freisprechendes Verdikt fällt, als ein wirklich gerechter Richter, der sich durch die Umtriebe der Ankläger nicht irre führen lässt, sondern nur seiner eignen besseren Erkenntnis folgt. Wäre es die Absicht des Verfassers gewesen, Pilatus als solchen gerechten Richter darzustellen, so wäre er auch in den übrigen Stücken seiner Erzählung dieser Absicht treu geblieben. Es wird aber später noch eingehender nachgewiesen werden, dass er das nicht getan hat und dass Pilatus keineswegs als ein gerechter Richter zu stehen kommt. Ausserdem hätte für diesen Zweck auch genügt, einen deutlichen Hinweis auf Jesu Unschuld einzufügen, etwa durch eine Angabe, wie sie von den Evangelien nahegelegt erschien, dass Jesus sich mit seiner Reichgottespredigt nicht gegen die Römer gerichtet habe. Nun lässt der Verfasser aber nicht nur durchblicken, dass er bei der Predigt Jesu ebenso wie bei der des Täufers einen politischen Inhalt voraussetzt, sondern er hat auch das Volk durch Mitteilung jener Vorgeschichte stark kompromittiert.

Dadurch erweist sich die von Lukas mitgeteilte und auch beim Slaven vorausgesetzte Anklage der Synedristen nicht als eine gehässige und völlig unbegründete, sondern als eine auf einem Missverständnis, bezw. ungenügender Kenntnis der Sachlage ruhende. Und damit erscheinen die Synedristen gegen den evangelischen Bericht auf Kosten des Volkes stark entlastet.

Wenn eine solche Entlastung der Synedristen der Zweck gewesen wäre, den der Schriftsteller mit der Komposition einer so erheblich von dem evangelischen Bericht abweichenden Erzählung verfolgt hätte, so spräche das stark gegen die Autorschaft eines Christen der späteren Zeit. Wie sollte ein solcher

darauf gekommen sein, die Synoptiker anzusehen zu wollen? Ist dies nicht vielmehr in der späteren literarischen Literatur über das Thema auf Erörterung als auf Erörterung der Frage zurückzuführen sein, darüber weiter nachzudenken?

Angesichts dieser und aller der Antworten, dass durch Mitteilung jener Übereinstimmungen die Synoptiker entlastet werden sollen, vermögen wir nicht zu glauben. Wäre das wirklich die Absicht der Verfasser gewesen, so wäre auch hier wiederum anzunehmen, dass sie in einer weniger Erstaunen [illegible] Weise gearbeitet hätte.

Man [illegible] nur über [illegible] eine Darstellung [illegible] die Synoptiker nicht nur nicht entlastet, sondern vielmehr eine schwere Belastung gegen sie enthält. Wenn die Übereinstimmungen die Synoptiker nämlich sagen lässt, „wir sind mündlich und schriftlich [illegible] Formen zu verfahren", so scheint es damit klar zu sein, dass sie durch [illegible] Übereinstimmungen [illegible] Synoptiker dem gegenüber [illegible] Vorgehen der Kirche [illegible] Ketzer [illegible] Übereinstimmungen [illegible] gegenüber gestanden haben, dass sie [illegible] nur noch an [illegible] Zeugnis der [illegible] Zeugen und [illegible] selbst [illegible] Schaden erleiden wollten. Eine [illegible] Übereinstimmung war [illegible] Übereinstimmung, wenn sie selbst die Anklage gegen Jesus erregte. Damit wird das Verfahren der Synoptiker [illegible] zu [illegible] [illegible] und [illegible] Anklage [illegible] Jesus als eine [illegible] zum [illegible] Ergebnis [illegible] gekennzeichnet. Dann gilt [illegible] Zeugen [illegible] über [illegible] Darstellung [illegible] Evangelien [illegible].

Aber auch das kann nicht der Zweck des Synoptikers gewesen sein, in seiner Absicht die Evangelien zu übereinstimmen und die Synoptiker stärker zu belasten, als die Evangelien getan hatten. Denn ein solches Verfahren würde zu einem unerhörten Fiasko geführt haben. Ein solcher hätte aber wenn er schon einmal die Existenz erweisen wollte, dass Josephus der Verfasser sei, es nicht unterlassen, den Josephus [illegible] Stelle [illegible] Erwähnung [illegible] Jesus [illegible]. Und [illegible] [illegible] [illegible]

Aber auch der Beweis des 2. Satzes, daß die Summe der Innenwinkel im Dreieck gleich 2 R ist, kann nicht als vollständig gelten, weil die Voraussetzung, daß die Parallelen einander nicht schneiden, nicht ausgeschlossen ist.

Der 3. Satz ist nur mit einer Ergänzung der Definition richtig, daß die Gerade, welche die Mitten zweier Seiten eines Dreiecks verbindet, parallel zur dritten Seite ist. Ferner ist der Beweis des 4. Satzes, daß die Summe der Innenwinkel eines Vierecks = 4 R ist, nicht vollständig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Innenwinkel eines Vierecks größer als 4 R sein kann. Ebenso ist der Beweis des 5. Satzes, daß die Summe der Innenwinkel eines n-Ecks = (n − 2) R ist, nicht vollständig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Innenwinkel eines n-Ecks größer als (n − 2) R sein kann. Der 6. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks größer als 4 R sein kann. Der 7. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks größer als 4 R sein kann. Der 8. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks größer als 4 R sein kann. Der 9. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks größer als 4 R sein kann. Der 10. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks größer als 4 R sein kann. Der 11. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks größer als 4 R sein kann. Der 12. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks größer als 4 R sein kann. Der 13. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks größer als 4 R sein kann. Der 14. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks größer als 4 R sein kann. Der 15. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks größer als 4 R sein kann. Der 16. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks größer als 4 R sein kann. Der 17. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks größer als 4 R sein kann. Der 18. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines n-Ecks größer als 4 R sein kann. Der 19. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Dreiecks größer als 4 R sein kann. Der 20. Satz, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks = 4 R ist, ist nicht richtig, weil nicht ausgeschlossen ist, daß die Summe der Außenwinkel eines Vierecks größer als 4 R sein kann.

seien. Demgemäss erscheint der Zweck der Synedristen nach dem Bericht über die erste Prozessverhandlung trotz des Freispruchs Jesu vollauf erreicht, denn Pilatus vollzieht nur ein partielles Strafgericht.

Da nun bei einem Bearbeiter einer evangelischen Erzählung weder eine Tendenz auf Belastung noch auf Entlastung der Synedristen vorausgesetzt werden kann, am allerwenigsten aber beide Tendenzen zugleich, so ist damit erwiesen, dass die Erzählung des Josephus Slav. auch nicht auf Grund von Joh. 11, 45 ff. komponiert ist.

Ist somit der slavische Bericht unabhängig von den kanonischen Evangelien, so erhebt sich die Frage, ob und inwieweit er überhaupt auf irgend welchen Quellen ruht oder ob er ganz oder teilweise eine freie Phantasiedichtung darstellt.

Die Quellen und der historische Wert des Berichtes über die Anklage.

Wenn der Slave als Anlass zu dem Vorgehen der Synedristen gegen Jesum einen wirklichen Aufruhrplan des Volkes angibt, so erweist schon die ganze Formulierung der Aussage, dass es sich hier nur um eine Vermutung des Berichterstatters, bezw. um eine auf Grund nur sehr ungenügender Kenntnis der wirklichen Sachlage komponierte Darstellung handelt. Er lässt nämlich die Anhänger Jesu[1]) dadurch zu dem Aufruhrplan kommen, dass sie „sahen seine Macht, dass er alles, was er wolle, ausführe durchs Wort“ (IV, 16).

Es unterliegt keinem Zweifel, dass, wenn je im Volke ein derartiger Gedanke aufgetaucht ist, durch Jesum könne ein Sturz der Römerherrschaft herbeigeführt werden, dieser Gedanke gewiss nicht nur durch den Eindruck von der übermächtigen Gewalt Jesu herbeigeführt worden ist, sondern vor allem durch die Hoffnung, dass in ihm der geweissagte messianische König erschienen sei, bezw. ein gottgesandter Prophet, der die Aufrichtung des erwarteten Königtums herbeizuführen beauftragt sei. In diesem Sinne beurteilt auch Joh. 6, 15 die Sachlage. Diese Stelle lässt aber auch ebenso wie der Gesamtbericht der

1) Die „sie“, die hier (IV, 16) als Subjekt genannt werden, können nur die kurz vorher Genannten sein, d. h. die 150 Knechte und die Volksmasse, — nicht nur erstere allein.

Evangelien erkennen, dass, wenn ein solcher Gedanke auch aufgetaucht sein mag, er jedenfalls nicht in die Tat umgesetzt worden ist. Dass die Evangelien mit dieser Darstellung im Recht sind, ist durch die historischen Verhältnisse der damaligen Zeit sicher gestellt.

Dennoch ist zu begreifen, wie der Verfasser der Vorlage des Slaven zu seiner irrigen Darstellung gekommen ist. Was er gewusst haben muss, ist vor allem, dass die Synedristen wider Jesum Anklage vor dem römischen Statthalter erhoben haben, eine Anklage, die schliesslich zur Hinrichtung Jesu geführt hat. Er muss weiter gewusst haben, dass in dieser Anklage das politische Moment eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat Dass das in der Tat der Fall gewesen ist, habe ich schon an anderer Stelle [1]) nachgewiesen.

Waren dem Berichterstatter diese Momente bekannt, so lag es schon dadurch für ihn nahe anzunehmen, dass dieser Anklage irgend ein tatsächliches Geschehnis zugrunde gelegen habe. In einem anderen Stück seiner Zusätze (VI) macht er jedoch eine Bemerkung, die erkennen lässt, dass er seine Angabe von dem Empörungsplan des Volkes vielleicht doch nicht ganz ohne Anhaltspunkt gemacht hat, dass ihm vielmehr auch hierüber eine Kunde zu Ohren gekommen ist, die ihn direkt zu dieser Annahme geführt hat. Aber wie dem auch sei — es ist hierauf bei Besprechung des VI Stückes zurückzukommen, — jedenfalls kann es nur eine sehr dunkle, unklare Kunde gewesen sein.

Auf der anderen Seite war ihm jedoch wieder bekannt, dass Jesus keineswegs einen Empörungsversuch gegen die Römer unternommen hatte. Das musste einen Berichterstatter, für den überhaupt nur das politische Moment in der ganzen Sache in Betracht kam und der für andere Motive der Synedristen kein Verständnis besass, zu dem für ihn einzig möglichen Gedanken führen, es sei von den Anhängern Jesu diesem nur die entsprechende Zumutung gestellt, von ihm aber abgelehnt worden.

Dass tatsächlich Pilatus ein Strafgericht, wie das von unserem Berichterstatter IV, 21 erwähnte, vollzogen hat, ist eine geschichtliche Tatsache, die auch durch Lk. 13, 1 bezeugt ist. Allerdings steht das an dieser Stelle berichtete Strafgericht des Pilatus in keiner Beziehung zu der Person Jesu, aber wir wissen

1) A. a. O. S. 44 ff.

ja auch nicht, wie genau unser Erzähler über dieses Ereignis unterrichtet gewesen ist. Er kann gewusst haben, dass Pilatus tatsächlich eine Anzahl Galiläer hat töten lassen, und mehr nicht. Ist das der Fall gewesen, dann konnte er leicht dazu kommen, beide Nachrichten zu kombinieren und so einen Zusammenhang, wie er ihn für seine Erzählung brauchte, in die Sache hineinzubringen [1]).

Auch dass die Synedristen nur aus den von dem Slaven angegebenen Gründen (IV, 18 ff) gegen Jesum vorgegangen sind, ist sicher ungeschichtlich. Aber auch hier ist zu begreifen, wie der Berichterstatter zu seiner Darstellung gekommen ist. Er, der Jude, dem die messianischen Hoffnungen und Erwartungen seines Volkes und dessen Hass gegen die Römer bekannt waren, musste es auffallend finden, dass die „Führer des Volkes", die doch grade die berufenen Vertreter des nationalen Gedankens waren, gegen Jesum in diesem Falle vorgegangen sind. Denn einmal handelte es sich doch um eine Sache, die ihnen, weil gegen die Römer gerichtet, nicht hätte unsympathisch sein können, und zum anderen hatte Jesus ja doch jener Zumutung nicht Folge gegeben, sondern sie abgelehnt. Wenn also seine Motivierung des Verhaltens der Synedristen sicher nicht auf genauer historischer Kenntnis, etwa gar auf Kenntnis der betreffenden „Synedriumsprotokolle" beruht, sondern seiner eigenen Überlegung entsprungen ist, so ist sie dennoch von nicht unbedeutendem geschichtlichen Wert.

Schon dass es ein Jude ist, der hier das Synedrium beurteilt, ist wichtig, denn einem solchen müssen wir nicht nur eine genauere Kenntnis der nationalen Oberbehörde, sondern auch eine gewisse Sympathie für sie zutrauen. Dass dieser Verfasser das Vorgehen der Synedristen verständlich zu machen sucht, indem er eine Vorgeschichte mitteilt, die sowohl die Grundlage für die spätere Anklage, als auch ein Motiv für die Handlungsweise der Synedristen abzugeben vermag, ist zu begreifen. Wenn er aber dabei nicht umhin kann, die Synedristen in ein sehr schiefes Licht zu stellen, so bezeugt er damit, dass

1) Die anderen uns aus Josephus bekannten Strafakte des Pilatus können nicht in Betracht kommen, da deren Kenntnis bei dem Interpolator eben des Josephustextes, der über sie berichtete, vorausgesetzt werden muss. Es kann nur ein Akt in Frage kommen, über den er nicht genau orientiert war, der also bei Josephus nicht erzählt wird.

er einerseits die Erzählung nicht völlig frei erfunden hat, dass er anderseits aber doch nicht genügend orientiert war, um den Sachverhalt klar zu durchschauen.

In viel feinerer Weise erzählt der 4. Evangelist, dass die Synedristen nicht durch einen tatsächlichen politischen Aktionsversuch des Volkes gegen die Römer, sondern durch den zunehmenden Glauben des Volkes an Jesum in ihrem Verhalten bestimmt worden sind. Er erkennt sehr richtig, dass für die Synedristen, unter denen doch viele waren, die sich als die eigentlichen Vertreter des nationalen Gedankens wussten, dieser Glaube an Jesum als eine politische Gefahr involvierend erscheinen musste. Dafür hat der Verfasser der Vorlage des Slaven kein Verständnis. Wenn er dennoch auf eine ganz ähnliche Vermutung kommt, dass nämlich eine direkte politische Gefahr die Synedristen bestimmt habe, dabei aber doch ihre wahre Gesinnung gegen die Römer nicht verhüllt, bezeugt er, wie historisch richtig der 4. Evangelist berichtet hat. Denn auch seine, auf nur ungenügender Kenntnis der Sachlage ruhende Beurteilung kommt zu dem Resultate, dass die Synedristen im letzten Grunde wider besseres Wissen und Gewissen gegen Jesum vorgegangen sind. Wenn es bei ihm nur politische Gründe sind, so entspricht das seinem eigenen politischen Gesichtspunkt, der ihn überhaupt die ganze Sache nur als eine rein politische betrachten lässt. Aber dass in der Tat für die Synedristen jene drohende politische Gefahr eine Vernichtung Jesu hat notwendig erscheinen lassen, wird durch seinen so ganz anders lautenden Bericht bestätigt.

Damit gewinnt der Bericht des 4. Evangelisten über die entscheidende Synedriumssitzung 11, 47 ff. einen höheren Wert, sofern die Parallele des slavischen Josephusberichtes beweist, dass es ihm an einer geschichtlichen Grundlage nicht fehlt. Ihn schlechtweg als „eine willkürliche Massnahme des 4. Evangelisten" zu beurteilen, dürfte angesichts dessen nicht mehr so leicht sein[1]). Daran ändert auch Holtzmanns wegwerfendes Urteil nichts: der slavische Josephus gehöre „in die Reihe wildwuchernder apokryphischer Fiktionen, wie sie uns in den Acta Pilati und im Petrusevangelium begegnen", und ganz aussichtslos sei es, „bei ihm nach Spuren geschichtlicher Erinnerungen auszuspähen, die sich in reinerer Gestalt bei Johannes erhalten

1) Gegen Holtzmann, Deutsche Literaturzeitung 1907 Sp. 588.

haben sollen [1])". Was von dieser Beurteilung des slavischen Josephus und seiner Einreihung in jene Apokryphengruppe zu halten ist, wird weiter unten zur Prüfung kommen. Hier handelt es sich zunächst nur um sein Verhältnis zum 4. Evangelium.

Selbst wenn der slavische Josephus in jene Apokryphengruppe hineingehören würde, so wäre damit zunächst noch kein Urteil darüber gefällt, inwieweit in ihm Spuren guter geschichtlicher Erinnerungen erhalten sein können. Denn selbst eine völlig unglaubwürdige Tendenzdichtung kann, wenn sie den Anspruch erhebt Geschichte zu berichten, hier und da auf einer Grundlage ruhen, die ihr in manchen Einzelheiten einen nicht unbedeutenden geschichtlichen Quellenwert zukommen lässt. Ob das der Fall ist, kann nur die Einzeluntersuchung erweisen. Vollends gar, wenn es sich um ein schriftstellerisches Produkt handelt, das den berichteten Ereignissen zeitlich relativ nahe steht, werden wir nicht über dasselbe mit einem Achselzucken oder der willkürlichen Etikettierung „Apokryphon" zur Tagesordnung übergehen können und dürfen. Was aber hier dazu veranlasst hat, ist nicht zum mindesten, dass es sich um eine Bestätigung der Angaben grade des 4. Evangeliums handelt. Über dieses sind ja freilich für Holtzmann die Akten längst geschlossen und das Urteil gesprochen. Wer aber so unbescheiden ist, dass er sich mit einer „Lösung" des johanneischen Problems und mit Behauptungen über die einzelnen Aussagen des 4. Evangeliums, wie sie von zahlreichen Kritikern heutzutage mit grosser Sicherheit vorgetragen werden, nicht kurzweg zufrieden gibt, dem erscheinen auch noch andere Lösungen des Problems möglich und der Bericht dieses Evangeliums noch einer anderen Beurteilung unterliegend, als wie man sie vielfach für allein erlaubt hält.

Ohne über die Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit des 4. Evangeliums überhaupt schon ein Urteil zu fällen, habe ich im I. Teil meiner Untersuchung der Leidensgeschichte grade für den in Rede stehenden Bericht über die entscheidende Synedriumssitzung den Nachweis geführt, dass hier im 4. Evangelium eine ältere schriftliche Quelle verarbeitet worden ist [2]). Ganz unabhängig davon habe ich sodann [3]) den slavischen

1) A. a. O.
2) Leidensgeschichte I, S. 29 ff.
3) Ebd. S. 34 ff.

Josephusbericht einer Untersuchung unterzogen. Trotzdem ich dabei mehrfach ausdrücklich die völlige Unabhängigkeit beider Berichte von einander betont habe [1]), glaubt Holtzmann sich berechtigt zu der Behauptung, ich habe hier „auf Benutzung einer eigenen, neuen Quelle“ des 4. Evangelisten „geraten“, die mir in den Zusätzen im slavischen Text „entgegenzurauschen“ scheine. Das ist eine völlig willkürliche Entstellung des Tatbestandes [2]), die nur den Zweck hat, das unbequeme Zeugnis des slavischen Josephustextes für den Bericht des 4. Evangelisten nach Möglichkeit zu entkräften. In Wirklichkeit habe ich so argumentiert: das durch meine Untersuchung des Abschnitts Joh. 11, 45 ff. erzielte Resultat, dass das hier Berichtete „auf alter guter Tradition ruhe und der geschichtlichen Wahrheit entspreche“, gewinnt eine Stütze daran, dass der von diesem Bericht völlig unabhängige slavische Josephusbericht trotz aller seiner starken Abweichungen in wesentlichen Momenten mit ihm zusammentrifft. Daraus sei zu schliessen, dass beiden Berichten wirkliche Tatsachen zugrunde liegen und dass wir an der Geschichtlichkeit dieser Tatsachen zu zweifeln keinen Grund haben.

An diesem Resultat halte ich fest, zumal Holtzmann in seiner erwähnten Kritik ihm nichts anderes entgegenzustellen hat als einerseits eine Wiederholung seiner früheren, von mir grade bestrittenen Behauptungen über das schriftstellerische Verfahren des 4. Evangelisten, anderseits die Behauptung der „gänzlichen Wertlosigkeit“ der Zusätze im slavischen Josephus. Auf letztere Behauptung und ihre Begründung werde ich weiter unten zurückkommen. Zuvor ist der Schluss des Berichtes über den Prozess Jesu zu untersuchen.

Der Bericht über die Verhandlungen vor Pilatus in seinem Verhältnis zu den Evangelien.

Der Verfasser unterscheidet zwei Prozessverhandlungen vor Pilatus [3]). Die erste endet nach ihm mit einem Freispruch

1) Vgl. a. a. O. S. 39. 40. 48.

2) Vgl. dieser gegenüber das korrekte Referat von H. Jordan in ThL. Bl. 1907 Sp. 510 und 511, das da zeigt, wie deutlich meine Ausführungen über Joh. 11 von denen über Jos. Slav. geschieden sind.

3) Vgl. zum Folgenden Berendts a. a. O. S. 49 ff.

und erst die zweite führt dazu, dass Jesus gekreuzigt wird. Ein Verhör findet jedoch nur bei der ersten Verhandlung statt. Bei der zweiten bleibt fraglich, ob Jesus überhaupt wieder vor den Richterstuhl des Pilatus geführt worden ist.

Wenn nun einzelne Momente in dem Berichte über das Verhör an Evangelienstellen anklingen, so hätte der Erzähler, wenn er hier nur auf den Evangelien fussen würde, diese Momente aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang – aus dem mit dem Todesurteil endenden Prozess — herausgelöst und in eine von ihm frei erfundene Erzählung von einem ersten mit einem Freispruch endenden Prozess Jesu hineingestellt. Das ist schon an sich unwahrscheinlich. Denn entweder hat er gewusst, dass dieser Prozess Jesu, in dem diese Stücke vorkamen, mit einer Verurteilung geendet hat, und dann müsste ein Motiv nachgewiesen werden können, das ihn zu einer so anderslautenden Darstellung veranlasst hat. Oder er war nicht genügend über den Prozess Jesu orientiert, dann aber kann er keine Kenntnis von dem Bericht der Evangelien gehabt haben. Nachzuweisen ist aber nur dieses letztere.

Dass der Verfasser in völliger Unkenntnis der evangelischen Berichte auf Grund anderer Quellen schreibt, beweist seine ganze Darstellung in allen Einzelheiten, auch dort, wo sie sich mit den Evangelien zu berühren scheint.

Schon das ist von den Evangelien abweichend, dass Pilatus selbst es ist, der Jesum herbeiführen lässt (IV, 22). Wenn dieses auch auf Anzeige der Synedristen geschieht, so kann der Bericht des Slaven doch nur so verstanden werden, dass die Synedristen in Jesu Abwesenheit gegen ihn bei Pilatus Anklage erhoben haben und dass Pilatus auf diese Anklage hin von sich aus den Befehl zur Verhaftung Jesu gegeben habe.

Berendts erinnert daran, dass auch nach Joh. 18, 3 die „σπεῖρα“ an der Verhaftung beteiligt war. Dieser Zug wird freilich von den Bestreitern der Echtheit und Glaubwürdigkeit des 4. Evangeliums als durchaus unhistorisch hingestellt und für eine freie Erfindung des 4. Evangelisten gehalten. Ich kann an dieser Stelle nicht im einzelnen begründen, warum ich das für einen Irrtum halte [1]). Es steht mir fest, dass bei der Ge-

1) Das kann nur auf Grund einer eingehenden Prüfung der ganzen Erzählung Joh 18, 1 ff. geschehen, wozu ich im Rahmen meiner Untersuchungen der Leidensgeschichte vielleicht noch Gelegenheit haben werde.

fangennahme Jesu in der Tat römische Soldaten (wenn auch nicht grade die ganze σπεῖρα) anwesend gewesen sind. Damit ist aber nichts zu Gunsten des slavischen Berichtes ausgesagt. Waren römische Soldaten auch bei der Verhaftung Jesu zugegen, so ist es dennoch ein Irrtum, dass Pilatus die Verhaftung veranlasst haben soll. Ich will nicht einmal annehmen, dass unserem Erzähler eine Kunde von jener Anwesenheit von Römern bei der Gefangennahme Jesu zu Ohren gekommen und er dadurch zu der Meinung, Pilatus habe die Verhaftung veranlasst, gelangt sei. Er wird zu seinem Irrtum gekommen sein auf Grund der einfachen Erwägung, dass, wenn Pilatus der verhörende und urteilende Richter gewesen, auch er und kein anderer die Verhaftung und Vorführung des Angeklagten veranlasst haben kann. Denn das war ja doch der geordnete Gang bei einem Prozessverfahren.

Demgemäss halte ich auch den scheinbaren Anklang an Joh. 18, 3 für einen ganz zufälligen, dem kein Gewicht beizumessen ist. Weder sehe ich hierin eine Bestätigung der johanneischen Angabe, noch kann ich es für berechtigt ansehen, hieraus eine Abhängigkeit des Berichterstatters von der johanneischen Erzählung herzuleiten. Hätte er die johanneische Erzählung gekannt, so hätte er auch wissen müssen, dass Jesus von den Häschern nicht zu Pilatus, sondern zum Hohepriester geführt worden ist, somit dass nicht Pilatus ihn hatte herbeiführen lassen.

Auch in dem Berichte über das Verhör sind die Anklänge an die Evangelien nur scheinbare. Wenn Berendts darauf aufmerksam macht, dass besonders die Worte, Jesus habe sich erwiesen weder als ein Aufrührer, noch ein nach der Herrschaft Strebender (IV, 22) „am ehesten ihre Parallele an dem Gespräch Joh. 18, 33—38 (doch auch Luk. 23, 14 sq.)“ fänden, so haben wir schon oben gesehen, dass sie noch mehr an Lk. 23, 2 erinnern (vgl. S. 114). Dennoch kann, wie schon nachgewiesen worden ist, die vom Slaven gebotene Formulierung nicht an den genannten Stellen orientiert seien. Joh. 18, 33 ff. kommt schon deshalb nicht in Betracht, weil hier nur von dem behaupteten Anspruch Jesu, er sei „βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων“ die Rede ist. Aber auch Lk. 23, 14 und 2 genügen nicht. Es ist nämlich, ausser dem bereits oben Hervorgehobenen nicht unbemerkt zu lassen, dass die fraglichen Worte nicht allein es sind, die das Erkenntnis des Pilatus umschreiben, sondern dass sie vielmehr

dem eigentlichen Urteil nur hinzugefügt erscheinen, also deutlich in Rücksicht auf die vorhergehende Erzählung formuliert sind.

Das eigentliche Urteil des Pilatus lautet dahin, dass Jesus „ein Wohltäter sei, aber nicht ein Übeltäter" (IV, 22). Bei dem letzteren Wort könnte man wieder an Joh. 18, 30 denken: εἰ μὴ οὗτος ἦν κακὸν ποιῶν, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν. Aber wenn der Ausdruck des Interpolators aus dieser Evangelienstelle entlehnt wäre, so hätten wir hier eine auffallend genaue Benutzung eines evangelischen Textes. Wir müssten dann auch annehmen, dass der Gegensatz „ein Wohltäter" nach diesem Ausdruck formuliert worden ist. Dagegen streitet aber die Stelle VII, 2. Hier wird Jesus schlechtweg (ohne Namennennung) als „der Wohltäter" bezeichnet. Es muss dieses also eine Bezeichnung sein, die von dem Verfasser formuliert worden ist, um überhaupt eine Bezeichnung Jesu zu haben. Denn den historischen Namen Jesus vermeidet er ja und sucht ihn stets zu umschreiben (vgl. S. 84 f.). Somit erweist die hier absolut gebrauchte Bezeichnung, dass auch an der Stelle IV, 22 der Ausdruck „Wohltäter" sozusagen der ursprünglichere und dass der Gegensatz „aber nicht ein Übeltäter" nach jenem Ausdruck formuliert worden ist und nicht umgekehrt der „Wohltäter" nach dem (aus Joh. 18 entlehnten) „Übeltäter".

Fortsetzung: Die „Entlastung" des Pilatus.

Als Konsequenz der aus dem Verhör gewonnenen Erkenntnis des Pilatus von der Unschuld des Angeklagten ergibt sich ein unumwundener völliger Freispruch: der Verhaftete wird sofort auf freien Fuss gesetzt. Das hat in den Evangelien insofern eine Parallele, als dort ausdrücklich hervorgehoben wird, dass Pilatus die Absicht und den Wunsch gehabt habe Jesum freizulassen. Nach den Synoptikern hat Pilatus den Anklägern mehrfach den Vorschlag gemacht Jesum freizulassen, zuerst als er ihnen Barabbas zur Wahl stellt (Mt. 27, 17. cf. Mk. 15, 9. Joh. 18, 39), dann auch in der Weise, dass er Jesum nur geisseln lassen will (Lk. 23, 16. 22). Schon Lukas bemerkt, dass das Verhalten des Pilatus bestimmt gewesen sei durch den Wunsch Jesum freizulassen: θέλων ἀπολῦσαι (23, 20). Noch bestimmter drückt sich der 4. Evangelist aus, indem er direkt sagt: ἐκ τούτου ὁ Πειλᾶτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν (19, 12). Aber einstimmig berichten alle

Evangelisten, dass diese Absicht des Pilatus an dem entschiedenen Widerstande der Juden gescheitert und dass Pilatus gezwungen worden sei, das Todesurteil zu fällen.

Wenn nun der Berichterstatter es wirklich zu einem vorläufigen Freispruch kommen lässt, so kann er das schlechterdings nicht aus den Evangelien herausgelesen haben. Es könnte nur eine absichtliche Änderung ihm zugeschrieben werden. Was könnte ihn zu einer solchen veranlasst haben? Holtzmann ist freilich mit einer Antwort bei der Hand: „Wer einigermassen bekannt ist mit den Tendenzen, nach welchen die Leidensgeschichte Schritt für Schritt im Sinne der immer stärkeren Belastung des Judenvolkes und immer vollständigeren Entlastung des Pilatus Fortbildung erfahren hat, weiss sofort, wie er hier dran ist[1])". Er verweist dabei auf seinen dieses Thema behandelnden Aufsatz im Archiv für Religionsgeschichte[2]), wo er den in den oben zitierten Evangelienstellen angedeuteten Fortschritt in dieser Richtung als einen beabsichtigten nachzuweisen sich bemüht.

Wenn man nun aber auch die Beobachtung als richtig anerkennen will, dass im Verlauf der Zeit immer deutlicher eine Entlastung des Pilatus in der Literatur hervortritt, so ist damit noch nicht bewiesen, dass diese Entlastung einer bestimmten, einer geschichtlichen Grundlage entbehrenden Tendenz entsprungen ist. Es bleibt die Frage noch bestehen, ob sich nicht hier eine r i c h t i g e historische Erkenntnis allmählich Bahn gebrochen hat. Im Verlauf der Geschichte ist es oft genug vorgekommen, dass man eine der handelnden Persönlichkeiten, besonders wenn sie eine entscheidende Rolle gespielt hat, zuerst falsch beurteilt hat, weil man sich durch den Augenschein hat täuschen lassen oder weil persönliche Erregung oder Antipathie dabei mitbestimmend gewesen sind, und dass erst allmählich eine objektivere und gerechtere Beurteilung der betreffenden Persönlichkeit sich angebahnt hat. Grade die den Ereignissen am nächsten stehende Geschichtsschreibung ist oft am wenigsten objektiv. Warum sollte das nicht auch bei der Beurteilung des Pilatus möglich sein?

Aber wie dem auch sei und wenn jene Theorie betreffs der Entlastung des Pilatus auch zutreffen würde, so lässt sich

1) Dtsch. Lit. Ztg. 1907, Sp. 588.

2) 1907, S. 49—54, soll heissen 171—174. Die Angabe S. 49—54 bezieht sich wohl auf die Paginierung eines Separatabzuges.

doch der slavische Josephusbericht schlechterdings nicht in die Reihe der diese Tendenz verfolgenden Schriftstücke hineinpressen. Denn seine Umwandlung der Absicht des Pilatus Jesum freizulassen in einen wirklichen Freispruch liegt nur scheinbar auf dieser Linie. In Wirklichkeit liegt hier gegenüber den Evangelien nicht eine Entlastung, sondern vielmehr eine Belastung des Pilatus vor. Dem widerspricht auch nicht, dass in der Folge der Berichterstatter nicht Pilatus, sondern die Juden selbst die Kreuzigung Jesu vollziehen lässt. Die Entscheidung dieser Frage hängt nicht von der Beurteilung solcher Einzelmomente der Erzählung, sondern von einer Beurteilung der Gesamterzählung ab.

Der slavische Josephusbericht unterscheidet sich von dem der Evangelien vor allem dadurch, dass er zwei Verhandlungen vor Pilatus kennt, die beide auf Initiative der Synedristen zustande gekommen sind. Beidemal ist das, was er von dem Verhalten des Pilatus zu sagen weiss, nicht grade rühmlich für diesen und geeignet, ihn — im Verhältnis zu dem evangelischen Bericht — zu „entlasten".

Der erste Prozess erfolgt auf eine Anzeige jenes Empörungsversuches der Anhänger Jesu. Ohne dass Pilatus untersucht, inwieweit die Anklage, sofern sie das Volk betrifft, berechtigt ist, sendet er sofort hin und lässt viele aus dem Volke niederhauen. Eine empörende Gewalttat, die Schuldige und Unschuldige getroffen haben muss, — so kommt dieser Akt des Pilatus nach dem vorliegenden Berichte zu stehen. Und auch betreffs der Person Jesu erweist sich Pilatus nur scheinbar als ein objektiver, gerecht urteilender Richter. Wohl wird hervorgehoben, dass er zu der Erkenntnis gekommen sei, die Anklage gegen Jesum sei unbegründet. Aber nicht diese Erkenntnis wird zum Motive des Freispruchs gemacht, sondern etwas ganz anderes, ein rein persönliches Moment: „Er hatte nämlich sein sterbendes Weib geheilt". Also weil Pilatus Jesu zu Dank verpflichtet und ihm für eine ihm persönlich erwiesene Wohltat wohlgesinnt ist, deshalb lässt er Jesum frei. Ist das eine „Entlastung"?!

Nach den Evangelien hat Pilatus wohl den Wunsch und das Streben, Jesum freizulassen, weil er sich von seiner Schuld nicht überzeugen kann, aber er tut es doch nicht, wobei deutlich wird, dass es vorzugsweise politische Gründe sind, die ihn zu dem Urteilsspruch veranlassen, nicht etwa persönliche Feigheit.

Denn nach diesen Berichten ist in der Tat die Lage des Pilatus eine sehr prekäre und eine Entscheidung in dem einen oder anderen Sinne für ihn gleich gefährlich.

Aber auch was der slavische Josephus über den zweiten Prozess zu sagen weiss, dient nicht gerade einer „Entlastung" des Pilatus. Von einer neuen, neues Material beibringenden Anklage ist hier überhaupt nicht mehr die Rede und dementsprechend auch nicht von einem neuen Verhör. Hier spielt sich eine ganz gemeine, ungeschminkte Bestechungsaffäre ab. Pilatus nimmt das angebotene Geld und lässt die Juden dann selbst die Kreuzigung vollziehen. Es wird nicht einmal mehr der Schein einer vorgängigen Gerichtsverhandlung und ordnungsmässigen Verurteilung gewahrt, noch auch nur eine Weigerung des Pilatus, die Kreuzigung selbst zu vollziehen, vorausgesetzt. Der Vollzug der Kreuzigung durch die Juden kommt hier vielmehr fast wie etwas ganz Ordnungsmässiges zu stehen, das nur der Zulassung seitens des Prokurators bedurfte. Und das ist um so auffallender als hier die Bemerkung vorangeht, dass die Juden die Angelegenheit Jesu vor den Prokurator bringen, „damit er ihn töte".

Damit ist nachgewiesen, dass wir in dem slavischen Josephusbericht von dem Prozess Jesu vor Pilatus nicht eine durch die Tendenz der Entlastung des Pilatus bestimmte, bewusste Umgestaltung der evangelischen Berichte vor uns haben. Ist es nun nicht eine solche, so bleibt überhaupt fraglich, ob dieser Bericht trotz seiner scheinbaren Berührungen mit den Evangelien zu diesen in irgend einer Beziehung steht. Das wird durch eine Reihe von weiteren Einzelheiten direkt ausgeschlossen.

Fortsetzung: Der Freispruch und der zweite Prozess.

Hierher gehört nächst den schon oben besprochenen Momenten vor allem das Motiv des Freispruchs im ersten Prozess. Dass bei dem Prozess Jesu die Frau des Pilatus eine Rolle gespielt habe, weiss auch Matthäus zu berichten (27, 19), aber die beiden Nachrichten decken sich nur betreffs der Persönlichkeit und sind im übrigen unvereinbar. Nach Matthäus, der damit einer Sondertradition folgt, hat die Frau des Pilatus einen Traum gehabt, der sie veranlasst, ihren Mann zu warnen. Sie tut es ganz allgemein: μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ. In diesen

Worten liegt nicht eine Warnung vor einer Verurteilung, sondern eine Warnung vor jeglicher Beziehung zu der Person Jesu.

Der slavische Bericht weiss nichts von einem Traum, überhaupt nichts von einem Eingreifen der Frau in die Gerichtsverhandlung, sondern erwähnt nur eine früher durch Jesum vollzogene Heilung der Frau des Pilatus. Somit kann es sich hier nicht um eine bewusste Umgestaltung des Zuges aus der Matthäuserzählung handeln.

Dazu kommt bestätigend, dass der Traum grade bei Matthäus, nicht aber auch bei Josephus Slav. eine Rolle spielt. Dass letzterer den Traum von sich aus eliminiert haben sollte, ist bei seiner Vorliebe für Traumgeschichten wenig glaubhaft. Mit Recht bemerkt Berendts hierzu: „Wenn es sich um apokryphe Ausdeutung gehandelt hätte, so wäre vielleicht die Heilung als Ursache des Traumes erschienen, nicht aber an die Stelle des Traumes getreten“ [1]).

Ganz aus der Nähe der Evangelien fort führt die an den Freispruch geknüpfte Erzählung, dass Jesus danach seine öffentliche Wirksamkeit auf dem Ölberg wieder aufgenommen und bei grossem Zulauf des Volkes sich durch sein Wirken „mehr als alle verherrlicht“ habe (IV, 24. 25). Hierdurch wird der erwähnte Freispruch in ein noch helleres Licht gerückt. Es ist nicht nur ein im Laufe der Prozessverhandlung gefälltes Verdikt, das gleich wieder durch erneutes Vorgehen der Ankläger aufgehoben wird, sondern ein in Kraft getretenes Urteil: Jesus ist in der Tat befreit worden und hat damit die Möglichkeit zu erneutem Wirken erhalten und diese Möglichkeit auch benutzt. Es ist fraglos, dass der Verfasser sich nach seiner ganzen weiteren Darstellung einen nicht ganz kurzen Zeitraum dieser Tätigkeit gedacht hat [2]). Nicht nur „sammelt“ sich wiederum mehr Volk um Jesum, sondern erst seine steigende „Verherrlichung“ bietet den Synedristen einen erneuten Anlass, gegen ihn vorzugehen. Die beiden Verhandlungen vor Pilatus stehen also in gar keinem Zusammenhang miteinander.

Die Angaben über die zweite Verhandlung stehen den Evangelien wieder etwas näher, sofern es hier in der Tat zu einer Kreuzigung Jesu kommt und sofern dabei eine Geldsumme im Betrage von 30 Münzeinheiten eine Rolle spielt. Auch dass

1) A. a. O. S. 50.
2) So auch R. Seeberg, a. a. O. S. 293 Anm. 52

„Neid" als Motiv der Synedristen genannt wird, führt wieder „in den Bereich des Matthäus, bei dem es 27, 18 heisst: ἤδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν" [1]), eine Notiz, die fast wörtlich aus Mk. 15, 10 stammt.

Dennoch ist eine Abhängigkeit von den Evangelien nicht zu beweisen.

Was zunächst die Erwähnung der Kreuzigung anlangt, so war das eine so bekannte Tatsache, dass unser Berichterstatter nicht erst die Evangelien gelesen haben musste, um von ihr erzählen zu können. Wenn er dann aber in Abweichung von den Evangelien nicht Pilatus sondern die Juden selbst die Kreuzigung vollziehen lässt, so kann auch dieses nicht als eine Umgestaltung des evangelischen Berichtes auf Grund bestimmter Andeutungen der Evangelien selbst erklärt werden.

An solchen Andeutungen fehlt es in den Evangelien allerdings nicht, und zwar finden sie sich, worauf schon Berendts aufmerksam gemacht hat [2]), wieder bei Lukas und Johannes.

Wenn es bei Lukas 23, 24 ff heisst: Πειλᾶτος ἐπέκρινεν γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν· ἀπέλυσεν δὲ τὸν διὰ στάσιν καί φόνον βεβλημένον εἰς φυλακήν, ὃν ἠτοῦντο, τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν. καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν κτλ., so konnte ein Leser diese Worte nur dann dahin verstehen, dass Pilatus Jesum den Juden zur Kreuzigung übergeben hätte, wenn er den Kontext völlig unberücksichtigt liess. Aber nicht nur heisst es wenige Verse vorher ausdrücklich, dass die Juden an Pilatus die Forderung gestellt hätten, er solle Jesum kreuzigen, auf welche Forderung die Worte αἴτημα und θέλημα zurückblicken, sondern auch die ganze folgende Erzählung lässt unmissverständlich klar werden, dass der römische Landpfleger durch seine Soldaten die Kreuzigung vollziehen lässt. Ein Missverständnis kann also nicht gut vorliegen.

Das 4. Evangelium bietet freilich in noch direkterer Weise eine zweimalige an die Juden gerichtete Aufforderung des Pilatus, selbst das Strafurteil zu vollziehen, schliesst selbst aber dadurch jedes Missverständnis aus, dass es die Juden diese Aufforderung ebenso direkt ablehnen lässt. Auf die erste Aufforderung des Pilatus: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν, erklären die Juden ausdrücklich: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν

1) Berendts a. a. O. S. 50.
2) A. a. O. S. 51.

ἀποκτεῖναι οὐδένα (18, 31). Und das zweite Mal, wo Pilatus auf ihr σταύρωσον spöttisch erwidert: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε, bleibt diese Aufforderung völlig unberücksichtigt, die Juden bringen es vielmehr durch neue Anklagen dazu, dass Pilatus selbst sofort wieder ein neues Verhör vornimmt (19, 6 ff.). Und wenn es dann auch hier am Schluss heisst: τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ (19, 16), so lässt doch die unmittelbar davor stehende Frage des Pilatus: τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω; (v. 15), wie die ganze weitere Erzählung, besonders schon gleich die bestimmten Aussagen vv. 19 und 23, kein Missverständnis darüber aufkommen, dass nicht die Juden, sondern Pilatus selbst die Kreuzigung vollzogen hat.

Somit könnte von dem Verfasser des slavischen Berichtes, wenn er die Evangelien gekannt haben soll, nur eine bewusste und absichtliche Umgestaltung ihres Berichtes behauptet werden.

Diejenigen Kritiker, welche die oben mitgeteilte Theorie von der fortschreitenden Tendenz Pilatus zu entlasten für richtig halten, werden freilich in der Tat geneigt sein, eine solche absichtliche Umgestaltnng des evangelischen Berichtes durch Josephus Slav. auch im vorliegenden Falle anzunehmen und sie im Sinne jener Tendenz aufzufassen. Es ist aber schon nachgewiesen worden, dass die ganze übrige Erzählung wie vom ersten, so auch vom zweiten, zur Kreuzigung führenden Prozess sich dem nicht fügt, und dass in ihr eher die Tendenz auf Belastung als die auf Entlastung des Pilatus wahrzunehmen ist. Somit wird auch betreffs des einen Punktes, des Vollzuges der Kreuzigung durch die Juden, nicht im Widerspruche zu den sonstigen Resultaten dieses Urteil gefällt werden dürfen.

Nur unwesentlich wird die Sachlage verschoben, wenn wir annehmen könnten, dass dem Verfasser ein Evangelientext vorgelegen habe, wie ihn der sinaitische Syrer uns aufbewahrt hat. Nach diesem sind fraglos die Juden diejenigen, die die Kreuzigung vollziehen, nachdem ihnen Pilatus Jesum zu diesem Zweck ausgeliefert hat, eine Textform, die partiell auch durch D, mehrere Altlateiner (Mt. 27, 26: παρέδωκεν αὐτοῖς, ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν; Syr. sin. liest übrigens hier ἵνα σταυρωθῇ), FL Minn. (αὐτοῖς) bezeugt wird und die, wie es scheint, auch Justin gekannt hat (Apol. I, 35) [1].

1) Vgl. Merx a. a. O. II, 1, S. 407 ff.

Ob dieser Text der ursprünglichere ist und der uns geläufige ℵB-Text eine jüngere Stufe darstellt, wie Merx nachweisen will, ist in erster Linie eine textkritische Frage, die daher durch historisch-exegetische Erwägungen, wie Holtzmann sie in seinem erwähnten Aufsatz [1]) gegen Merx ins Feld führt, nicht erledigt werden kann. Somit erscheint auch das Resultat der von Holtzmann in diesem Zusammenhang vorgeführten „Entlastungs"-Untersuchung, dass die Darstellung des Syrers „das Ende der ganzen Entwicklung" kennzeichne [2]), noch keineswegs völlig gesichert. Denn unbeschadet der Richtigkeit der gemachten Beobachtungen, dass die jüngere Literatur Pilatus immer mehr entlaste, kann doch die Textgestalt des Syrers die ältere sein, nur dass dann jene Beobachtungen nur auf die ausserkanonischen Schriften (Acta Pilati, Pt.ev., Justin etc.) zutreffen.

In diesem Falle wäre die Entstehung des ℵB-Textes nicht durch Einwirkung einer „Tendenz" auf Belastung des Pilatus zu erklären [3]), sondern ist als eine Verdeutlichung unter Einfluss der Glaubensformel, die ihrerseits wieder unter Einfluss von Ps. 2 ihre Ausprägung erhalten hat (vgl. Act. 4, 25 ff.), zu begreifen. Damit ist die in der Folgezeit zu beobachtende Tendenz auf Entlastung des Pilatus — richtiger wäre m. E. zu sagen: auf Belastung der Juden — nicht unvereinbar, nur dass sie nicht auch auf die Gestaltung der Textform des evangelischen Berichtes Einfluss gewonnen hat.

Eine Entscheidung dieser Frage anzustreben, ist hier nicht der Ort. Hier kommt es nur darauf an, die Möglichkeit festzustellen, dass der Verfasser der Josephusinterpolationen die Textform des Syrers gelesen haben könnte. Aber selbst in diesem Falle lässt sich nicht mit Sicherheit nachweisen, dass er von den Evangelien abhängig ist.

Repräsentiert Syr. sin. oder gar D die ursprüngliche Form des Evangelientextes, so können die Verfasser so nicht geschrieben haben etwa nur auf Grund eines historischen Irrtums oder gar unter Einfluss einer antijudaistischen Tendenz. Es muss ihrem Bericht, wenn er nicht gar der historischen Wirklichkeit entspricht, zum mindesten eine entsprechende Überlieferung zu Grunde liegen. Dass jedenfalls eine solche Überlieferung exi-

1) Archiv für Rel. Wiss. 1907. S. 167—474.
2) S. 174.
3) Gegen Merx a. a. O. S. 409.

stiert haben muss, beweisen die Nachrichten von einem Vollzug der Kreuzigung durch die Juden in der jüdischen Literatur. Denn dass diese nicht unter dem Einfluss jener behaupteten christlichen Tendenz entstanden sind, unterliegt keinem Zweifel.

Hat nun eine derartige Überlieferung bestanden, so genügt die Übereinstimmung der Josephusinterpolation mit dem (möglicherweise) ursprünglichen Evangelientext an diesem einen Punkte nicht, um seine an vielen anderen Punkten nachgewiesene Unabhängigkeit von den Evangelien zu widerlegen. Der Verfasser kann dann seine Nachricht ebenso gut auch aus der Tradition geschöpft haben.

Ob diese Tradition richtig ist oder nicht, ist dabei ganz gleichgültig. Denn nicht darauf kommt es hier an, ob die Juden zu jener Zeit das jus gladii besassen oder nicht [1]), sondern darauf, ob ein Schriftsteller gegen Ende des 1. Jahrhunderts der Meinung sein konnte, dass den Juden in jener Zeit der Vollzug eines Kreuzigungsurteils gestattet worden sein könnte. Das aber ist nicht zu bestreiten.

Auch nach Syr. sin. erklären die Juden Joh. 18, 31 selbst, dass sie nicht das Recht hätten, einen Menschen zu töten, und daher bleibt die ganze Darstellung konsequent, indem sie den Gedanken durchführt, dass Pilatus den Juden Jesum zur Kreuzigung „übergeben" habe, also die Kreuzigung unter seiner Zulassung und mit seiner Genehmigung erfolgt sei [2]). Auch ob dieses historisch ist oder nicht, ist gleichgültig. Wenn Josephus Slav. auch nur eben dieses berichtet, so braucht er deswegen, weil das unhistorisch sein kann, nicht vom Syr.sin.-Text abhängig zu sein. Lag eine Tradition vor, die so berichtete, wie Syr. sin. berichtet, so kann Josephus Slav. auch ohne Vermittelung dieser Textform von ihr Kunde erhalten haben, zumal wenn diese Tradition sogar in jüdischen Kreisen selbst vorhanden war.

Zieht man aber die Annahme vor, dass Syr. sin. und seine Genossen gegenüber ℵB etc. eine jüngere Textform repräsentieren, so lässt sich erst recht nicht nachweisen, dass Josephus Slav. diesen Text gelesen habe. Denn da diese Textform dann nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein kann, so müsste Josephus Slav. erst etwa in der 2. Hälfte des 2. Jahr-

1) Gegen Holtzmann a. a. O. S. 169.

2) So muss z. B. Joseph von Arimathia auch hier Pilatus um den Leichnam Jesu bitten.

hunderts geschrieben haben. Nun enthält aber sein Bericht ausser der Angabe über den Vollzug der Kreuzigung durch die Juden, die aus einem dem sinaitischen Syrer gleichlautenden Texte geflossen sein könnte, noch zahlreiche andere vom ℵB-Text abweichende Angaben, deren Entstehung auch der syrsinaitische Text nicht zu erklären vermag. Da diese Angaben sonach nicht auf einer uns bekannten Textform ruhen, anderseits aber auch nicht, wie nachgewiesen worden ist, freie Phantasiestücke des Autors sein können, so verbieten sie überhaupt die Annahme, dass der Bericht des Josephus Slav. erst in einer so späten Zeit entstanden sei.

Dass aber in der Tat Josephus Slav. unabhängig ist von den Evangelien und dass selbst auch die Angabe über den Vollzug der Kreuzigung durch die Juden nicht aus der syrsinaitischen Textform der Evangelien geflossen ist, wird bewiesen durch die selbständige Form dieser Angabe. Denn nicht nur das, dass die Juden die Kreuzigung vollzogen hätten, sondern dass sie es im Hinblick auf das väterliche Gesetz getan hätten, wird ausgesagt.

Wie die vom Slaven an dieser Stelle gebotene Aussage zu verstehen ist, ist angesichts der Doppeldeutigkeit des gebrauchten Ausdrucks mit Sicherheit nicht festzustellen. Der Slave schreibt: čres očeskij sakon. Die Präposition čres bedeutet „über — hinüber", sie hat aber auch die Bedeutung „durch — hindurch" und dieses „durch" kann auch im Sinne der Vermittelung verstanden werden. Sie erscheint in dem vorliegenden Zusammenhange durchaus ungeschickt, denn es bleibt unsicher, ob der Übersetzer sagen wollte, die Juden hätten Jesum gekreuzigt mit Übergehung des Gesetzes (so Berendts: „gegen das Gesetz") oder sie hätten es getan „durch" das Gesetz, indem sie nämlich dieses dabei in Anwendung brachten. In beiden Fällen hätten ihm aber Präpositionen zur Verfügung gestanden, die den gewollten Sinn deutlicher und vor allem unmissverständlich zum Ausdruck gebracht hätten.

Es ist daher anzunehmen, dass der Übersetzer eine in seiner griechischen Vorlage gebrauchte Präposition möglichst genau hat wiedergeben wollen. Dem slavischen čres entspricht nun am genauesten die Präposition διά, die mit dem Genitiv verbunden sowohl die Bedeutung „durch — hindurch" (bezw. sogar „über"), als auch die Bedeutung „durch" im Sinne der Vermittelung hat. Es ist aber kaum anzunehmen, dass der Verfasser der griechischen Vorlage geschrieben habe: διὰ τοῦ πατρῴου

νόμου. Denn hätte er sagen wollen, dass die Kreuzigung wider das Gesetz geschehen sei, so wäre das durch παρά c. Acc. deutlicher auszudrücken gewesen, und hätte er sagen wollen, dass das Gesetz dabei in Anwendung gebracht worden wäre, so hätte ihm κατά c. Acc. zur Verfügung gestanden. In letzterem Falle käme noch die Schwierigkeit hinzu, dass das „väterliche Gesetz" eine Kreuzigung nicht fordert, ja nicht einmal vorsieht, sodass an eine „Vermittelung" nicht gedacht werden konnte.

Da nun, wenn in der griechischen Vorlage eine andere Präposition (etwa κατά oder παρά) gestanden hätte, nicht zu begreifen wäre, wie der Slave zu der Übersetzung durch čres gekommen ist, so ist zu vermuten, dass diese Wiedergabe aus einem Missverständnis entsprungen ist. Es ist nämlich nicht unmöglich, dass in der Vorlage gestanden hat: διὰ τὸν νόμον, wodurch der Schreiber hat zur Aussage bringen wollen, dass die Juden Jesum wegen des Gesetzes gekreuzigt hätten, nämlich weil das Gesetz aufrecht erhalten werden sollte, das durch Jesum gefährdet schien, wie unser Verfasser IV, 9 selbst hervorgehoben hat. Diese Aussage kann der Slave dahin missverstanden haben, dass von einer Vermittelung „durch" das Gesetz hier die Rede sei, wozu er um so leichter kommen konnte, als die slavische Präposition čres gerade mit dem Accusativ verbunden wird und dann diesen Sinn hat, — oder er hat vielleicht auch einfach versehentlich διὰ τοῦ νόμου gelesen. Im Text der Vorlage fiel natürlich auf das „Kreuzigen" kein Ton in dem Sinne, dass die Juden um des Gesetzes willen gerade zu dieser Todesstrafe gegriffen hätten. Dem Slaven mag es aber nicht bewusst gewesen sein, dass das jüdische Gesetz eine solche Hinrichtungsart nicht kennt, und er kann daher die Näherbestimmung gerade als eine Motivierung dessen verstanden haben, warum die Juden zu dieser grausamen Form der Todesstrafe gegriffen haben.

In diesem Falle wäre also die von Berendts gebotene Übersetzung „gegen das Gesetz" [1]) als unrichtig abzulehnen.

Das wäre auch nötig, wenn man die Möglichkeit, dass wir es hier vielleicht mit einer Superversion zu tun haben, in Betracht ziehen wollte. Wenn nämlich Berendts mit seiner Vermutung recht hat, dass die griechische Vorlage des Slaven eine Übersetzung des ursprünglichen aramäischen Werkes des Jo-

1) Er vermutet, dass hier eine ungeschickte Übersetzung von παρά vorliege.

sephus darstellt, so wäre es nicht undenkbar, dass auch die Interpolationen schon vor der Übersetzung ins Griechische in den aramäischen Text eingefügt, also selbst schon ursprünglich in aramäischer Sprache verfasst worden sind [1]). In diesem Falle könnte der griechische Übersetzer durch seine aramäische Vorlage zu der Wahl des Ausdrucks διὰ τοῦ νόμου veranlasst worden sein. Dann ist danach zu fragen, wie diese aramäische Vorlage gelautet haben kann. Das Wahrscheinlichste ist, dass hier die Wendung בנמוסא gestanden haben würde. Diese hat die Bedeutung „mit dem Gesetz" oder auch „durch das Gesetz". Der Übersetzer könnte sie mit διά c. Gen. wiedergegeben haben (cf. Jer. 23, 13 LXX: בְּ = διά), weil ihm keine andere Präposition die aramäische Wendung so genau wiederzugeben schien.

Dass aber überhaupt die Interpolationen in den aramäischen Text eingefügtworden sind, ist angesichts dessen, dass im VI. Stück die Interpolation bereits eine griechische Textvorlage voraussetzt (vgl. darüber unten in dem betr. Abschnitt), abzulehnen. Man könnte also höchstens an eine aramäische Quelle denken.

Wie nun auch der in Rede stehende Ausdruck zu verstehen sein mag, jedenfalls liegt der Ton der Aussage darauf, dass die Juden die Kreuzigung im Hinblick auf das väterliche Gesetz vollzogen hätten. Dadurch erweist sich diese Aussage als selbständig gegenüber der Erzählung in der syrsinaitischen Textform, somit also überhaupt als selbständig gegenüber den Evangelien.

Damit ist auch das Urteil gesprochen über die Erwähnung einer Geldsumme im Betrage von 30 Talenten, die an die 30 Silberlinge des Judas erinnert. Einer Entlastung des Pilatus könnte eine Übertragung der Judasgeschichte auf Pilatus nicht dienen, und so kann ich auch nicht zugeben, dass „die 30 Silberlinge, die Judas erhält," hier „zu 30 Talenten g e w o r d e n sind, entsprechend der Würde desjenigen, dem sie geboten werden" [2]).

Freilich, die 30 Silberlinge des Judas „schimmern hier durch", aber in einem anderen Sinne, als auch R. Seeberg [3]) meint. Ich habe schon in meiner mehrfach erwähnten Untersuchung den Nachweis geführt, dass sich wohl die Entstehung der Judasgeschichte aus der hier vorliegenden Bestechungsge-

1) Dieser Meinung scheint auch R. Seeberg (a. a. O. S. 308) zu sein.
2) Gegen Berendts a. a. O. S. 50.
3) A. a. O. S. 293, Anm. 53.

schichte des Pilatus zu erklären vermag, nicht aber umgekehrt die Entstehung dieser aus jener [1]).

Aber wie dem auch sei – es ist auf diese Frage weiter unten noch zurückzukommen —, in keinem Falle ist zu erklären, was den Verfasser des Josephusberichtes veranlasst haben sollte, aus der evangelischen Judaserzählung die Erwähnung einer bestimmten Geldsumme herauszugreifen und aus ihr eine Erzählung von einer Bestechung des Pilatus zu gestalten. Wenn er nach Mitteln suchte, durch die die Synedristen Pilatus bewogen haben könnten, von seiner günstigen Meinung über Jesum abzugehen und das gewünschte Todesurteil zu fällen, so boten ihm die Evangelien dafür Material genug. Wenn er dieses völlig unberücksichtigt liess und eine ganz andere Erzählung an die Stelle setzte, so ist das ein Beweis, dass er eben sein Material nicht aus den Evangelien entnommen hat.

Das gleiche Urteil wird man demgemäss auch betreffs des „Neides" der Synedristen fällen müssen. Allerdings ist hier die Versuchung besonders gross auf eine Benutzung und Ausdeutung aus den Evangelien entnommenen Materials zu schliessen, und ich bin überzeugt, dass die diesen Standpunkt vertretenden Kritiker meinen werden, hier sei es doch ganz evident, dass die ganze Erzählung von der diesen Neid hervorrufenden erneuten Wirksamkeit Jesu nichts weiter sei als eine Ausdeutung der oben erwähnten Markus-Matthäusnotiz (Mk. 15,10. Mt. 27,18).

Nun ist allerdings wahrzunehmen, dass diese Notiz in dem Zusammenhange, in dem sie gegenwärtig in den Evangelien steht, nicht recht motiviert ist, da durch nichts angedeutet erscheint, wie Pilatus zu der Erkenntnis gekommen sei, die Synedristen hätten ihm Jesum nicht aus den von ihnen vorgebrachten Gründen, sondern διὰ φθόνον übergeben. Es wäre also immerhin denkbar, dass ein Bearbeiter diese Inkongruenz bemerkt hätte und dadurch darauf gekommen sei, eine Angabe einzufügen, die die Entstehung dieses φθόνος erklären konnte.

Diese Vermutung, dass die erwähnten Evangelienstellen die Wurzel für die Josephuserzählung bilden, könnte jedoch nur dann einen Schein von Berechtigung beanspruchen, wenn hier gleichfalls ein Bericht nur über einen einzigen Prozess Jesu vorliegen würde, d. h. eine nur ausmalende und die Unklarheiten der Evangelien vermeidende, im übrigen aber den Evangelien

1) Leidensgesch. 1 S. 82 ff.

konforme Darstellung der einen Gerichtsverhandlung vor Pilatus. Statt dessen weicht der Verfasser von dem evangelischen Bericht völlig ab, indem er von zwei verschiedenen Gerichtsverhandlungen zu erzählen weiss.

Zunächst bietet er eine ganz andere Erzählung als die Evangelien, es ist ein anderer Anlass, ein anderes Vorgehen der Synedristen, ein anderes Resultat, trotzdem manche Einzelheiten mit den Evangelien übereinstimmen. Er hätte also mit seinem Bericht über den ersten Prozess Jesu eine andere Erzählung an die Stelle der evangelischen Erzählung gesetzt.

Wenn der Verfasser sodann in der Erzählung von der zweiten Gerichtsverhandlung einen Zug aus den Evangelien benutzt hätte, so hätte er aus demselben evangelischen Bericht, den er schon bei seiner ersten Erzählung verwertet und durch diese ersetzt hatte, eine Einzelnotiz herausgegriffen und aus ihr eine neue zweite Erzählung und zwar diese wieder ganz abweichend von der evangelischen gestaltet.

Nicht dass er so frei und willkürlich mit dem evangelischen Stoff umgesprungen sein sollte, ist mir Beweis für seine Unabhängigkeit von den Evangelien, sondern dass er so völlig von den evangelischen Berichten abweicht, nicht nur ganz anderes, sondern auch ihnen direkt Widersprechendes berichtet.

Wie anders ist das Verfahren der Verfasser der uns sonst bekannten apokryphen Evangelien. Hier ist der Ort, etwas näher auf die Meinung einzugehen, dass der slavische Josephusbericht „in die Reihe wildwuchernder apokryphischer Fiktionen, wie sie uns in den Acta Pilati und im Petrusevangelium begegnen", gehöre[1]).

Vergleich des Josephusberichtes mit den Acta Pilati.

Die Acta Pilati liegen uns in einer doppelten Bearbeitung vor. Die ältere, von Tischendorf mit A bezeichnete Form gehört nach Meinung der Kritiker frühestens dem 4. Jahrhundert, die jüngere Form B sicher erst dem 5. Jahrhundert an[2]). Ob in ihnen eine ältere Grundschrift verarbeitet worden ist, die schon

1) Holtzmann, DLZ 1907, Sp. 588.

2) Vgl. Tischendorf, Evv. apocrypha, [2]1876. Lipsius, Die Pilatusacten, [2]1886. v. Dobschütz, Der Process Jesu nach den Acta Pilati. ZntW III 1902 S. 91.

Justin gekannt und zitiert hat (Apol. I, 35)[1]), oder ob die Christen zu Justins Zeiten „nur das Vorhandensein offizieller Akten über den Prozess Jesu im römischen Archiv einfach voraussetzten"[2]), ist eine noch strittige Frage.

Selbst wenn das Erstere der Fall sein sollte, so unterliegt doch keinem Zweifel, dass die späteren Bearbeitungen wohl namhafte Erweiterungen der Grundschrift darstellen, aber ihren Grundcharakter nicht wesentlich verändert haben[3]). In jedem Falle werden die weiter unten angeführten Merkmale mit unwesentlichen Abstrichen auch auf die Grundschrift zutreffen. Diese Grundschrift würde, da sie schon Justin bekannt gewesen sein soll, in zeitliche Nähe der Vorlage des Slaven (nach unserer Ansetzung) fallen. Hält man aber den letzteren Bericht für das Werk eines Christen der späteren Zeit, so würde er etwa in die gleiche Zeit mit den Bearbeitungen der Acta Pilati gehören. In jedem Falle muss also eine Vergleichung des slavischen Berichtes gerade mit diesem Schriftstück in hohem Grade lehrreich sein.

Das wäre umsomehr der Fall, wenn in der Tat, wie v. Dobschütz annimmt, die Acta Pilati ein „Versuch" sind, „den Process Jesu als in allen Formen des römischen Strafprocesses, wie er dem Verfasser geläufig war, verlaufen darzustellen"[4]), wenn also ihr Verfasser kein Theologe, sondern ein Jurist war[5]), den dann also jedenfalls nicht in erster Linie theologisch-dogmatische Interessen bei Abfassung seiner Schrift bestimmten. Denn solche wird man auch bei dem Verfasser des slavischen Berichtes, selbst wenn man ihn für einen Christen hält, nicht voraussetzen können.

Die Acta Pilati vertreten fraglos jene oben erwähnte Tendenz, den römischen Beamten deutlicher als von Jesu Unschuld überzeugt, an seiner Freilassung interessiert darzustellen. „Noch stärker (als das bei Matthäus — Lukas — Johannes der Fall sein soll) wird herausgearbeitet, dass Pilatus ganz auf Jesu Seite steht, dass also das Schlussurteil ein mit der auf den Untersuchungsbefund gegründeten Überzeugung des Richters nicht im Einklang

1) So Tischendorf, v. Schubert, (Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragmentes 1893), Kunze (Das neuaufgefundene Bruchstück des sog. Pt.ev. NJdTh III, 92 ff), Mommsen (Die Pilatus-Acten. ZntW III 1902, S. 198 ff).

2) Lipsius a. a. O. S. 19. So auch Harnack. Chronologie II, S. 603 ff.

3) Vgl. Kunze a. a. O. S. 95 ff. Mommsen a. a. O. S. 199.

4) A. a. O. S. 91. Vgl. aber Mommsen a. a. O.

5) A. a. O. S. 111.

stehendes, erpresstes ist. Die Einkleidung des Ganzen in einen richtigen Processgang lässt dies wirkungsvoll hervortreten“ [1]).

Schon darin tritt ein deutlicher Unterschied von dem slavischen Prozessbericht zu Tage, sofern in diesem ein Anzeichen für eine derartige Tendenz nicht wahrzunehmen war. Davon ist jedoch abzusehen, da das ja gerade bestritten wird.

Wer aber die Acta Pilati mit einiger Aufmerksamkeit liest, bemerkt unschwer noch ein Dreifaches, was sie in überaus charakteristischer Weise von dem slavischen Bericht unterscheidet.

1. Der Verfasser benutzt in umfassender Weise die vier kanonischen Evangelien als Quellen, ja, er folgt ihnen so streng und ist so ungeschickt in der Einfügung neuen Materials, dass v. Dobschütz zusammenfassend über sein schriftstellerisches Verfahren urteilen kann: „Man sieht, dem Verfasser war durch die evangelische Überlieferung ein bestimmter Gang vorgezeichnet: er wollte diesen ausführen, vermochte dies aber nicht im Stile der Vorzeichnung zu tun. Was er an neuen Motiven einfügt, fällt aus dem Rahmen des Ganzen heraus“ [2]). Er hält sich so genau an seine Vorlagen, dass er ihnen auch solche Notizen entnimmt wie: „Damals waren Annas und Kaiphas Hohepriester“, „Es war aber Rüsttag früh“ u. ä. Auch wo er in Anlehnung an eine Evangeliennotiz eine breit ausgesponnene freie Erzählung bietet, nimmt er doch die Evangeliennotiz wörtlich herüber, z. B. die Erwähnung des Traumes der Frau des Pilatus (Kap. 2 = Mt. 27, 19). Überhaupt gibt er, wo er Abschnitte aus den Evangelien verwendet, diese — nur mit freien Einschaltungen verbrämt – meist ganz wörtlich wieder. So wird z. B. in Kap. 3 die ganze Erzählung vom Pilatusgespräch aus Joh. 18 herübergenommen und zwar mit der dieses Gespräch einleitenden Anklage der Juden: „Wäre dieser nicht ein Missetäter, würden wir ihn dir nicht überliefert haben“. Das ist um so auffallender, als diese Anklage, die doch keine Anklage ist, nur schlecht in die ganze Schrift, die ja einen wirklichen, geordneten Prozessgang schildern will, hineinpasst.

Mehrfach verarbeitet der Verfasser die Berichte der Evangelien zu einer Art Harmonie, indem er, wenn er einem Evangelium wörtlich folgt, Stellen aus den anderen einfügt.

---

1) v. Dobschütz a. a. O. S. 92.
2) A. a. O. S. 113.

Wohl bringt er ausserdem ein reiches den Evangelien fremdes Material hinein, Legenden aller Art, die inhaltlich zu dem aus den Evangelien Entnommenen oft nur schlecht stimmen (vgl. v. Dobschütz' oben zitiertes Urteil). Aber nicht an einem einzigen Punkte verwendet er Notizen aus den Evangelien in einer diesen widersprechenden Verbindung, hält sich überhaupt, soweit er parallel den Evangelien berichtet, von jedem Widerspruch von diesen frei, — er ergänzt sie nur.

Nur scheinbar bildet es eine Ausnahme, wenn der Verfasser Motive aus dem Prozess Jesu vor dem Synedrium in den Pilatusprozess herübernimmt. Ich kann v. Dobschütz nicht beipflichten, wenn er meint, der Verfasser habe die „Tendenz" verfolgt, „den Schwerpunkt aus der Sanhedrinsverhandlung in das Statthaltergericht zu verlegen", und daher jene „unterdrückt", wozu ihn auch noch mitbestimmt haben soll, dass die Juden zu seiner Zeit keine eigene Gerichtsbarkeit besassen, somit eine Verhandlung vor dem Sanhedrin, wie sie die kanonischen Evangelien berichten, für jene Zeit etwas Ungesetzliches war[1]). Wenn der Verfasser vor allem an der römischen Strafprozessordnung interessiert gewesen ist, dann würde es sich ohne weiteres erklären, dass er die Synedriumsverhandlung übergeht. Jedenfalls aber wollte er ja nichts anderes als Acta „Pilati" schreiben, demnach also n u r den Prozess vor Pilatus behandeln. Wenn er nun doch einige Motive aus der Synedriumsverhandlung übernahm, so geschah das, weil sie ihm in seinem Zusammenhang passend erschienen. Er konnte das um so leichter tun, als es sich ja nur um einzelne „Motive", nicht um eine völlige Verschiebung des Bildes handelte.

Die Unterschiede vom slavischen Josephusbericht liegen auf der Hand. Weder finden wir bei letzterem einen derartigen Anschluss an die Evangelien, noch auch nur eine analoge Verwendung von Evangelienstellen. Es ist also nicht nur der Umfang der Evangelienbenutzung verschieden. Der Josephusbericht bietet nur ganz geringfügige Anklänge an die Evangelien, die nicht einmal eine Bekanntschaft des Verfassers mit den Evangelien zu beweisen vermögen, im übrigen — und das ist das Wichtigste — eine dem Bericht der Evangelien im ganzen und im einzelnen vielfach direkt widersprechende Erzählung.

1) A. a. O. S. 106.

2. Der Verfasser der Acta Pilati ist bestimmt durch ein starkes apologetisch-dogmatisches Interesse. Er will seine Leser von der Wahrheit des Evangeliums von Christo, der Gottessohnschaft Christi überzeugen. Er bringt zu diesem Zweck nicht nur ein möglichst reichhaltiges Material heran, das vielfach mit der Leidensgeschichte Jesu nichts zu tun hat, sondern er sucht es auch in möglichst überzeugender Weise darzulegen. So lässt er z. B. im Laufe der Verhandlung den Vorwurf der unehelichen Geburt Jesu zur Sprache kommen und durch glaubwürdige jüdische Zeugen widerlegt werden (Kap. 2), er flicht eine Verteidigungsrede des Nikodemus ein, die an Act. 5, 38 f. orientiert ist, er lässt im Anschluss an sie auch noch andere Zeugen die (aus den Evangelien bekannten) Wunder Jesu bezeugen. Nachdem er sodann die Kreuzigung Jesu im wesentlichen mit den Worten der Evangelien erzählt hat, lässt er die Synedristen eine genaue Untersuchung der Wahrheit des Gerüchtes von der Auferstehung Jesu anstellen. Im Verlaufe derselben lässt er durchaus glaubwürdige jüdische Zeugen nicht nur das Auferstandensein und die Himmelfahrt Jesu, sondern auch (so in der Rezension B) namentlich seine Wirksamkeit im Totenreich bezeugen, sodass — das ist sein Endziel — selbst die grimmigsten Feinde Jesu, die Synedristen, von der Wahrheit seiner Gottessohnschaft überzeugt werden und diese vor Pilatus mit Berufung auf die Schrift bezeugen.

Es sind die bekannten Vorwürfe, die von heidnischer Seite gegen die Wahrheit des Evangeliums erhoben worden sind. Wenn der Verfasser auf diese Rücksicht nimmt und sie zu widerlegen sich bemüht, so bekundet er damit seine apologetische Tendenz, die ihn zu der Erweiterung der evangelischen Berichte geführt hat.

Von alledem finden wir im slavischen Josephusbericht nicht die geringste Spur. Seine Ausführungen bringen weder neues Material, das für die Beurteilung Jesu oder gar seiner Gottessohnschaft von irgend einem Werte wäre, noch sind sie so bestimmt gehalten, dass sie etwa auch nur als ein Zeugnis des jüdischen Historikers Josephus für Jesum von Gewicht wären.

3. Der Verfasser der Acta Pilati ist nicht imstande aus seinem aus der evangelischen Literatur und der Legende gesammelten Material ein einheitliches Werk zu gestalten und ihm den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken. Er klebt an seinen Vorlagen und bringt es über eine musivische Flickarbeit nicht hinaus. Namentlich die Autorität der Evangelien ist ihm

so stark, dass er selbst dort an ihrem Bericht (ausser einiger Erweiterung) nichts zu ändern wagt, wo er ihn Nichtchristen (in direkter Rede) in den Mund legt, wie z. B. beim Bericht der Grabeswächter über die Auferstehung. Das Gleiche bemerken wir auch an den von späteren Händen der Schrift zugefügten Zusätzen, z. B. bei den Zeugnissen über weitere Wunder Jesu. Es sind eben christliche Verfasser wie der Hauptschrift so der Zusätze, denen die Evangelien bereits von kanonischer Autorität waren.

Hierher gehört ferner, dass der Verfasser selbst von der Gottheit Jesu völlig überzeugt ist und dieser seiner Überzeugung bei jeder Gelegenheit Ausdruck verleiht. Das tut er nicht nur durch die oben besprochene ganze Art seiner Darstellung, sondern auch durch gelegentliche Einfügung eigener Zusätze in die evangelische Erzählung, die den überzeugten Christen verraten. So legt er z. B. Kp. 4 Jesu eine direkte Berufung auf die alttestamentliche Weissagung in den Mund oder lässt die Grabeswächter die Eidesformel der Juden „so wahr der Herr lebt" ohne weiteres auf Jesum anwenden (Kp. 13) u. ä.

Einen ganz anderen Charakter trägt der Josephusbericht. Es ist ein durchaus selbständiger Bericht, der auch dort, wo er eine Parallele zu den Evangelien bietet oder aus ihnen entnommenes Material zu verwenden scheint, durchaus eigenartig ist. Ihm eignet von Anfang bis zu Ende ein völlig jüdisches Kolorit, dem jeder spezifisch christliche Zug mangelt. Die jüdische Eigenart der Anschauungen des Verfassers blickt überall durch.

Somit erweist sich das Zusammenwerfen des Josephusberichtes mit den Acta Pilati als durchaus ungerechtfertigt.

Etwas anders ist die Sachlage, wenn wir das zweite von Holtzmann angezogene Apokryphon, das Petrusevangelium, zum Vergleich heranziehen. Dieses steht den Josephuszeugnissen bedeutend näher, ja, scheint mit ihnen sogar ganz direkte Berührungen aufzuweisen. Dennoch sind die Unterschiede auch hier so bedeutend, der christliche Charakter des Petrusevangeliums so unverkennbar, dass es auch hier keinen Augenblick zweifelhaft sein kann, dass diese beiden Schriftstücke nicht in eine Rubrik gehören. Das wird namentlich deutlich, wenn man das VII Stück der Josephuszeugnisse mit in Betracht zieht, wo von der Grabeswache und der Auferstehung die Rede ist. Eine nähere Vergleichung des Josephusberichtes mit dem Petrusevangelium ist demgemäss füglich erst weiter unten bei der Behandlung des VII Zeugnisses vorzunehmen.

Durch das Gesagte soll nun aber keineswegs die völlige Wertlosigkeit apokrypher Schriften als geschichtlicher Quellen behauptet werden. Es kann sich in ihnen immerhin hier und da noch manche nicht wertlose alte Tradition verarbeitet finden, vor allem dort, wo sie den kanonischen Evangelien parallel berichten, aber doch von diesen abweichen. Natürlich gilt diese Möglichkeit nur von Schriften, die nicht jünger sind als höchstens aus dem 2. Jahrhundert. Mit der Entfernung von den geschilderten Ereignissen verflüchtigt sich diese Möglichkeit immer mehr und mehr, und derartige Schriften behalten nur einen Wert – nicht als Dokumente der Geschichte Jesu, sondern nur — als Dokumente für das Schriftverständnis und die Anschauungen ihrer Entstehungszeit.

Eben dieses gilt nun auch von dem slavischen Josephusbericht. Stammt dieser in der Tat noch aus dem ersten Jahrhundert, so repräsentiert auch er vor allem ein Dokument für die Anschauungen seiner Entstehungszeit über die geschilderten Ereignisse. Da er nun aber den kanonischen Evangelien völlig fernsteht, ja, auch selbst der in den urchristlichen Kreisen umlaufenden Tradition, so kommt er natürlich nicht als Dokument für das „Schriftverständnis" seiner Zeit in Frage, ebensowenig als Dokument für urchristliche Anschauungen, sondern nur als Dokument für die Anschauungen nichtchristlicher, genauer jüdischer Kreise des 1. Jahrhunderts. Dass auch in diesen eine gewisse Kenntnis von der Geschichte Jesu vorhanden gewesen sein muss, ist selbstverständlich. Daher ist es auch sehr wohl möglich, dass sich hier manche gute geschichtliche Erinnerung erhalten hat, wenigstens soweit es sich um Tatsachen handelte, die jedem Zeitgenossen der Ereignisse ohne Rücksicht auf seine innere Stellung zu ihnen bekannt geworden sein konnten. So sicher es demnach aussichtslos ist, in einer Schrift wie die Acta Pilati „nach Spuren geschichtlicher Erinnerungen auszuspähen", so wenig sicher ist das hinsichtlich eines Schriftstückes wie der slavische Josephusbericht. Das legt uns die Pflicht auf, diesen auch nach dieser Seite einer Prüfung zu unterziehen und nach seinen Quellen und deren eventueller Glaubwürdigkeit zu forschen.

Die Quellen und der historische Wert des Prozessberichtes.

Wenn der Verfasser des slavischen Josephusberichtes über den Prozess Jesu nachweislich nicht von den Evangelien, bezw.

der urchristlichen Überlieferung abhängig ist, wo hat er dann seine von den Evangelien so stark abweichenden Nachrichten her, und liegt ihnen vielleicht — hier oder da — Tatsächliches zugrunde?

Hinsichtlich des Beschlusses des Synedriums, gegen Jesum Anklage vor Pilatus zu erheben, haben wir schon oben (S. 119 f.) festgestellt, dass es sich hier im wesentlichen nur um Vermutungen des Verfassers handelt, zu denen er durch die ihm zu Teil gewordene Kunde von den Ereignissen geführt worden ist. Gewusst haben muss er, wie S. 119 erwähnt, 1) dass die Synedristen es gewesen sind, die ein Vorgehen des römischen Prokurators gegen Jesum herbeigeführt haben; 2) dass in der Anklage der Synedristen und demgemäss im Prozess vor Pilatus das politische Moment eine gewisse Rolle gespielt hat. Er muss ferner gewusst haben, 3) dass Pilatus einen Strafakt vollzogen hat, dem eine Anzahl von Juden (Galiläern) zum Opfer gefallen ist. Es wird jener Lk. 13, 1 erwähnte Akt gewesen sein, den der Verfasser fälschlich mit der Geschichte Jesu in Verbindung gebracht hat. Da ihm nun weiter fraglos bekannt gewesen sein wird, 4) dass Jesus diesem Strafakt nicht auch zum Opfer gefallen ist, so waren ihm durch diese Traditionen die Elemente für seine Darstellung des ersten Prozesses Jesu gegeben. Es bedurfte für ihn, den Juden, nicht einmal eines sehr grossen Scharfsinnes oder sehr reger Phantasie, um auf die erwähnte Vermutung betreffs der Erwägungen der Synedristen zu kommen und eine solche Erzählung zu gestalten, wie er getan hat.

So ist er denn auch in der Beurteilung der Synedristen der Wahrheit ziemlich nahe gekommen und hat die Synedristen hinsichtlich ihrer inneren politischen Stellung sicher richtiger beurteilt, als wie unsere kanonischen Evangelisten es vermocht haben, denen die religiöse Frage, die Stellung zu Jesu, im Vordergrund des Interesses stand.

So erklärlich die Entstehung des slavischen Josephusberichtes über den ersten Prozess Jesu ist, so wenig ist durch die angeführten Momente schon erklärt, wie der Verfasser dazu gekommen ist, überhaupt von zwei Prozessverhandlungen vor Pilatus und noch dazu von zwei Verhandlungen so verschiedener Natur zu erzählen. Die Tatsache, dass Jesus nicht auch bei jenem Strafakt des Pilatus mit umgekommen war, konnte ihn nicht dazu bringen, auf einen Prozess wider Jesum und auf einen Freispruch zu raten. Hier müssen noch andere Momente mitgespielt haben.

In erster Linie wird es eine Tradition gewesen sein über das Schwanken des Pilatus bei der Gerichtsverhandlung gegen Jesum. Da diese Gerichtsverhandlung sich öffentlich abgespielt hatte und bei ihr sicher auch viele Neugierige, die innerlich völlig unbeteiligt waren, zugegen gewesen sein werden, so ist es an sich ohne weiteres erklärlich, dass über diesen Prozess eine Kunde auch in solchen Kreisen erhalten geblieben ist, die ebenso Jesu, wie den Synedristen und Pilatus durchaus fern standen. Daher kann, wenn dem späteren Berichterstatter von hier aus eine Kunde zugekommen ist, diese Kunde sehr unvollkommen und verworren gewesen sein. Es ist aber auch durchaus möglich, dass unsere Evangelien über dieses eine Moment — das Schwanken des Pilatus — nur unvollkommen berichten und dass jener oben erwähnte an den kanonischen Evangelien beobachtete Fortschritt der Entwicklung in Richtung einer „Entlastung" des Pilatus nicht ohne historischen Untergrund gewesen ist. Ich meine, es ist möglich, dass in Wirklichkeit das Streben des Pilatus Jesum freizulassen bei seinem Verhalten während des Prozesses viel stärker hervorgetreten ist, als Markus erkennen lässt, und dass der 3. und 4. Evangelist damit Recht haben, wenn auch sie schon das stärker herausarbeiten. Ist das der Fall gewesen, so muss ein solches Verhalten des obersten Richters fraglos aufgefallen sein und man wird dann auch sicher weiter darüber geredet haben.

Nach alledem ist es sehr wahrscheinlich, dass der spätere Berichterstatter, dem eben nur dieses Gerede zu Ohren gekommen ist, kein klares Bild von den wirklichen Vorgängen gehabt hat, sondern sich vor die Notwendigkeit gestellt sah, sich selbst ein Bild zu machen. Es kam für ihn noch eine weitere Traditon dazu, die ihm das wirkliche Bild nur noch mehr verdunkeln musste, das war die Tradition über die Heilung der Frau des Pilatus Dass er hier nicht von dem Evangelienbericht (Mt. 27, 19) abhängig ist, ist schon oben nachgewiesen worden.

Dass ein Richter in einer Prozessverhandlung so hin- und herschwankt, wie die Evangelien von Pilatus berichten, ja, dass er sogar öffentlich erklärt, er finde keine Schuld an dem Angeklagten, und ihn in demselben Prozess dennoch zum Tode verurteilt, ist an sich wenig glaubwürdig. Hatte unser Berichterstatter eine Überlieferung darüber kennen gelernt, dass Pilatus Jesum für unschuldig erklärt hatte, so musste es ihm fraglos sein, dass diese Erklärung nicht anders als in der Form eines

ordentlichen Urteilsspruches erfolgt sei. Dass Pilatus in der Tat ein freisprechendes Schlussverdikt gefällt hatte, musste ihm noch unzweifelhafter erscheinen, nachdem er einmal fälschlich jene Niedermetzelung der Galiläer mit dem Prozess Jesu in Verbindung gebracht hatte, also zu wissen glaubte, dass ein Strafgericht auf Grund der Anklage der Synedristen vollzogen worden war, aber nicht an Jesu.

Ein Anzeichen dafür, dass der Prozessbericht des Slaven auf einer Tradition fusst, die mit der evangelischen Überlieferung in manchen Punkten sich nahe berührte, ohne mit dieser sich völlig zu decken, enthält endlich noch die Formulierung des Urteilspruches.

Es ist bereits oben (S. 114) bei der Besprechung der Anklage bemerkt worden, dass die näheren Bestimmungen des eigentlichen Urteils, nämlich dass Jesus 1) kein Aufrührer und 2) kein nach der Herrschaft Strebender gewesen sei, stark besonders an Lk. 23, 2 (bezw. 14) anklingen. Es wurde aber dort auch bereits nachgewiesen, dass die Formulierung dennoch nicht nach Lk. 23, 2 und 14 hergestellt worden sein kann. Da nun anderseits die Berührung auch nicht rein zufällig sein kann, so führt sie auf die Annahme, dass beiden Berichten eine in diesem Punkte gleichlautende Überlieferung zu Grunde liegt.

Es ist nämlich nicht zu übersehen, dass die gleichlautenden Stücke in den beiden Berichten an zwei verschiedenen Stellen stehen. In der evangelischen Erzählung ist es die Anklage der Synedristen, im slavischen Bericht der Urteilsspruch des Pilatus, wo die beiden genannten Stücke vereinigt auftreten. Allerdings wird im slavischen Bericht eine annähernd gleichlautende Anklage der Synedristen vorausgesetzt, aber der Urteilsspruch erscheint trotzdem nicht ausschliesslich gemäss dem Wortlaut dieser vorausgesetzten Anklage formuliert, sondern fasst vielmehr die Hauptmomente der vorausgeschickten Erzählung von dem Aufstandsplan des Volkes zusammen.

Da nun diese Erzählung, wie nachgewiesen worden ist, nicht aus Lk. 23, 2 herausgesponnen sein kann, dennoch aber eine gleiche Beschuldigung, wie sie Lk. 23, 2 berichtet, erfordert, so ergibt sich, dass beide Berichte unabhängig von einander auf Überlieferungen beruhen müssen, die in diesem Punkte identisch waren.

Dass sie aber im übrigen differierten, folgt aus der verschiedenen Verwendung des einen identischen Überlieferungs-

elementes in den beiden Berichten. Während bei Lukas (wie auch in den anderen Evangelien) die genannte Anklage nur die Einleitung zu dem Verfahren bedeutet, auf die im weiteren Verlauf keinerlei Gewicht mehr fällt, konzentriert sich im slavischen Bericht alles auf dieses eine Moment, die dem konkreten Anlass entsprechend gedachte Schuldfrage. In den Evangelien nimmt die Verhandlung einen dem Anfang keineswegs entsprechenden Verlauf und endigt mit einer Verurteilung, beim Slaven schliesst der Prozess mit einer formellen Abweisung der ursprünglichen Anklage.

Dieser Unterschied gewinnt an Bedeutung und Gewicht, wenn man in Betracht zieht, dass die spätere Verurteilung Jesu einerseits nach dem Bericht in IV gar keine neue Anklage voraussetzt, anderseits nach der Notiz in VI auf eine ganz andere Anklage erfolgt zu sein scheint.

Diese Differenzen in den Berichten eines und desselben Autors beweisen, dass seine Darstellung nicht eine Bearbeitung eines anderen, in sich geschlossenen Berichtes darstellt, sondern auf verschiedenen, mit einander nicht zu vereinigenden Einzelüberlieferungen beruht.

Dass solche Einzelüberlieferungen auch auf jüdischem Boden in Umlauf gewesen sind und zwar gerade solche, wie sie die Erzählung bei Josephus Slav. voraussetzt, dafür könnte der Talmud als Zeuge angeführt werden, wenn man ihm überhaupt einen selbständigen Zeugenwert beimessen darf. A. Meyer meint freilich urteilen zu müssen, „dass Jesus im Talmud nichts anderes ist, als das, natürlich durch den jüdischen Widerwillen verzerrte, Spiegelbild der juden- oder heidenchristlichen Christusbilder der Kirche“ [1]). Es dürfte aber schwer halten, den strengenten Nachweis zu führen, dass die Quelle der Aussagen des Talmuds über Jesum ausschliesslich die Kunde der christlichen Kirche von ihm gewesen ist und dass nicht im Judentum auch manche eigene, wenn auch ganz geringfügige und mangelhafte Kunde von ihm erhalten geblieben ist.

Was zunächst das „Königtum“ Jesu anlangt, bezw. sein „Streben nach der Herrschaft“, so erinnert daran die Notiz des babylonischen Talmud Sanh. 43a, Jesus habe dem Königtum nahe gestanden, קריב למלכות (A. Meyer übersetzt: der Regierung),

1) In Hennekes Handbuch der neutestamentlichen Apokryphen. 1903, S. 71.

eine Notiz, die vielfach als ein Niederschlag der davidischen Abkunft Jesu angesehen, von anderen auch auf die Stellung der römischen Regierung zu ihm bezogen wird. Sie lässt erkennen, wie nahe auch für einen Juden der Verdacht lag, Jesus habe nach der Herrschaft streben können, ja, dass ein solches Streben sogar nicht einmal völlig unmotiviert erschienen wäre.

Gerade diese Anschauung setzt aber die Aussage des slavischen Josephus im VI Stück voraus, wenn dort gesagt wird. Jesus habe als König „nicht regiert". Darin liegt der Gedanke: er hätte es vielleicht wohl gekonnt, wenn er gewollt hätte. Augenscheinlich schwebte dem Berichterstatter dabei die Aufforderung des Volkes, sich der Herrschaft zu bemächtigen (IV, 16), vor. Im Vergleich mit VI liegt in dem Urteil des Pilatus die Anerkennung, dass Jesus durch Ablehnung jener Aufforderung sich durchaus loyal gegen die römische Regierung benommen habe, wodurch der Freispruch noch besser motiviert erscheint.

Für den „Aufrührer" bietet der Talmud nur darin eine gewisse Parallele, dass auch er den Vorwurf gegen Jesum erhebt, er habe das Volk „verführt" (bab. Sanh. 43 a. 107 b, vgl. auch Jalkut Schimeoni zu 4 Mos. 23, 7). Gemeint ist hier aber schwerlich eine Verführung im politischen Sinne, nämlich zum Aufruhr, sondern nach dem Kontext eher eine Verführung zum Abfall von Gott, zum Götzendienst, im Gegensatz zu der Lehre der Rabbinen, die Jesus verspottet haben soll. Damit nähert sich der Talmud mehr der Anschauung, die Joh. 11, 45 ff. bezeugt. Zusammen steht mit diesem Vorwurf meist der der Zauberei.

Gerade dieser Gedanke ist aber auch dem slavischen Josephus nicht fremd, ja, die Ausführungen über Jesu Wundertaten klingen fast wie eine direkte Verteidigung gegen derartige Vorwürfe (IV, 10, vgl. S. 99). Anderseits ist es zu verstehen, dass der Verfasser, der in allem insbesondere den politischen Gesichtspunkt hervorkehrt, nun auch die „Verführung" nur im politischen Sinne auffasst. Es kommt dazu, dass jene Aussagen der Rabbinen dem späteren babylonischen Talmud angehören, in der Tosefta und dem palästinensischen Talmud treten diese Gedanken („Verführung" durch „Zauberei") noch nicht hervor, dagegen spielt hier u. a. die „ketzerische Auslegung des Gesetzes" eine Rolle [1]), was wieder an Jos. Slav. IV, 10 erinnert.

1) Vgl. A. Meyer a. a. O. S. 71.

Wie es sich nun auch mit der Zeugniskraft dieser Talmudstellen verhalten möge, jedenfalls lassen sie das jüdische Kolorit in den Ausführungen des slavischen Josephus um eine Nuance deutlicher werden.

Dass der Verfasser der Vorlage des Slaven aber in der Tat durch solche verschiedene Einzelüberlieferungen, wie wir sie als Grundlage seines Berichtes über den ersten Prozess Jesu erkannt haben, zu seiner Darstellung gekommen ist, wird dadurch noch fragloser gemacht, dass auch der weitere Bericht über die zweite Verhandlung vor Pilatus derartige Quellen erkennen lässt.

Fortsetzung: Der zweite Prozess und die Bestechung des Pilatus.

Der zweite Prozess Jesu schliesst sich im slavischen Bericht nicht unmittelbar an den ersten, sodass der Freispruch nur formell als eine Verstärkung des von den Evangelien geschilderten Strebens des Pilatus Jesum freizulassen erscheint. Zwischen beiden Prozessen liegt ein längerer Zeitraum, der durch eine erneute Wirksamkeit Jesu ausgefüllt wird. Ganz kurz kann sich der Verfasser diesen Zeitraum nicht gedacht haben, wie die Angabe IV, 25 beweist.

Dementsprechend trägt auch der zweite Prozess einen ganz anderen Charakter als der erste. Nicht nur wird ein ganz neues Motiv für das jetzige Vorgehen der Synedristen gegen Jesum angegeben, das mit ihrer bei jener früheren Gelegenheit gepflogenen Erwägung nichts zu tun hat, sondern es wird auch eine ganz andere innere Stellungnahme der Synedristen zu Jesu vorausgesetzt. Dort erschien Jesus ihnen als eine noch gleichgültige Persönlichkeit, die sie nur, um sich selbst zu retten, zu opfern bereit sind. Hier ist er ihnen so verhasst, dass sie kein Mittel scheuen, um ihn zu vernichten. Damit hängt zusammen, dass die Synedristen auch selbst, sowie Pilatus es ihnen gestattet, die Kreuzigung vollziehen.

Wie die Synedristen, so erscheint hier aber auch Pilatus in einem ganz anderen Licht. Dort ist er der gerechte Richter, wenigstens Jesu gegenüber, hier nur der bestechliche Beamte, der nicht einmal eine Anklage braucht, um seine Genehmigung zum Vollzug einer Kreuzigung zu geben.

Schon dieser so völlig andere Charakter, den der zweite Prozessbericht im Vergleich mit dem ersten trägt, legt die Annahme nahe, dass er auf Überlieferungen beruht, die dem Verfasser mit jenen für den ersten Bericht benutzten Traditionen so völlig unvereinbar erschienen, dass er sich zu der Meinung gedrängt sah, es handle sich um zwei ganz verschiedene Vorgänge.

Diese Annahme bestätigt sich bei einer näheren Prüfung der einzelnen Stücke. Es tritt dabei zu Tage, dass dem Bericht über den zweiten Prozess in der Tat gewisse Überlieferungselemente zu Grunde liegen.

Was zunächst das Verhalten der Synedristen anlangt, so ist vor allem auffallend, dass sie das erste Mal sich formell ganz an eine gesetzliche Ordnung halten, hier dagegen nicht einmal den Schein einer gesetzmässigen Handlungsweise wahren. Eine Bestechung ist unvereinbar mit einem ordnungsmässigen Verfahren. So lange eine ordentliche Anklage vorliegt, müssen die Ankläger vom Richter erhoffen, dass er diese für begründet erkennen und demgemäss sein Urteil fällen werde. Erst nachdem dieses in einem ihnen nicht genehmen Sinne gefällt war und die Ankläger vielleicht auch durchschauten, dass die persönliche Stellung des Richters zu dem Angeklagten eine Änderung seines Urteils in einem dem Angeklagten ungünstigeren Sinne nicht mehr erwarten liess, erst dann waren sie darauf gewiesen, auf andere Mittel und Wege zu sinnen, um ihr Ziel zu erreichen. So hätte sich der Erzähler den Wechsel im Verhalten der Synedristen erklären können. Aber nach seiner Meinung waren die Synedristen das erste Mal gegen Jesum ja nur deshalb selbst vorgegangen, weil sie um ihre eigene Sicherheit besorgt waren. Dieses Ziel war erreicht worden. Welchen Grund hatten sie jetzt noch, in einer solchen Weise vorzugehen, die deutlich werden liess, dass ihnen an der Vernichtung Jesu alles gelegen war?

Gibt der Schriftsteller somit über das Verhalten der Synedristen zwei nicht nur völlig von einander getrennte, sondern auch mit einander nicht zu vereinigende Berichte, so kann er dazu nicht durch seine eigene Phantasie geführt worden sein. Diese Diskrepanz ist nur zu begreifen, wenn dem Verfasser neben der bei seinem ersten Bericht verarbeiteten Tradition auch noch eine Tradition über ein anderes Verhalten der Synedristen bekannt gewesen ist, genauer neben einer Tradition über den Prozess Jesu auch eine mit dieser nicht zu vereini-

gende Tradition über die Synedristen und zwar über ihren unversöhnlichen persönlichen Hass wider Jesum.

Dass eine solche Tradition auch in nicht christlichen Kreisen bestanden haben kann, hat nichts Unwahrscheinliches, wenn unsere evangelischen Berichte damit im Recht sind, dass die Synedristen auch schon zu der Zeit, wo Jesus noch einen grossen Anhang im Volke besass, sich feindlich zu ihm gestellt haben. Denn dass unter denen, die Jesu nachliefen, auch unzählige gewesen sein werden, die bloss die Neugier dazu trieb, unterliegt keinem Zweifel, ebenso aber auch, dass viele von ihnen keineswegs alles gutgeheissen haben werden, was die Synedristen taten.

Diese Erwägung gewinnt an Kraft, wenn Spitta mit seinem erwähnten Resultat im Recht ist, dass wir tatsächlich eine längere Wirksamkeit Jesu in Judäa und Jerusalem annehmen müssen. Liegt dem Bericht des slavischen Josephus eine entsprechende Tradition zu Grunde, so bestätigt diese wiederum, dass in der Tat der Gegensatz der Synedristen gegen Jesum sich allmählich herausgebildet hat und dass dieser Gegensatz nicht unbemerkt geblieben ist.

Einen weiteren Beweis dafür, dass über den Hass der Synedristen gegen Jesum eine Einzelüberlieferung vorhanden gewesen ist, gewährt der schon oben (S. 138) bemerkte Umstand, dass die Notiz über den φθόνος der Synedristen im Zusammenhang der evangelischen Erzählung nicht recht motiviert erscheint. Mk. 15, 10 berichtet, dass Pilatus „erkannt habe" (ἐγίνωσκεν γάρ), die Synedristen hätten Jesum διὰ φθόνον und demgemäss also nicht aus den von ihnen vorgebrachten Gründen überliefert. Es bleibt aber durchaus unerklärt, wodurch Pilatus im Verlauf des Prozesses zu dieser Erkenntnis geführt worden ist. Auch schon Matthäus scheint das bemerkt zu haben, denn er ersetzt das ἐγίνωσκεν des Markus durch ᾔδει (27, 18) und lässt damit der Möglichkeit Raum, dass Pilatus schon vorher über die Gesinnung der Synedristen orientiert gewesen sei [1]). Bezeichnenderweise hat Lukas, obgleich er im übrigen hier durchaus seiner Markusquelle folgt, den betreffenden Begründungssatz weggelassen, verrät also auch Einsicht, dass hier ein im Zusammenhang fremdes Element vorliegt.

Nun ist ja freilich für einen einsichtsvollen Beurteiler des Verhaltens der Synedristen deutlich, dass es durchaus nur durch Hass gegen Jesum bestimmt war. Hätte Markus aber dieses hervorheben

1) So auch Zahn z. St.

wollen, so hätte er seiner ganzen Erzählung das entsprechende Gepräge verliehen und nicht dieses Moment an einer einzelnen Stelle und noch dazu in recht ungeschickter Weise eingeflickt. Eben diese Einflickung lässt erkennen, dass der Schriftsteller über eine Kenntnis verfügte, die er bei seiner Erzählung bisher nicht verwertet hatte, die er aber doch nicht ganz übergehen wollte, — dass es sich also um eine Einzeltradition handelte.

Der Bericht des slavischen Josephus über die letzte Phase des Prozesses Jesu enthält weiter die Eigentümlichkeit, dass er hervorhebt, die Kreuzigung sei von den Juden selbst vollzogen worden.

Diese Angabe verdient umsomehr Beachtung, als sie an dieser Stelle ganz beiläufig auftritt. Sie erscheint weder im Interesse einer Entlastung des Pilatus gemacht (vgl. oben S. 129), noch auch durch den Zusammenhang der Erzählung in irgend einer anderen Hinsicht bedingt. Darauf, dass gerade die Juden es sind, die Jesum kreuzigen, fällt kein Ton. Es ist nur der Abschluss der Erzählung von Jesu, dahin lautend, dass Jesus gekreuzigt worden sei. Die Art und Weise, wie diese Tatsache mitgeteilt wird, lässt erkennen, dass der Verfasser es gar nicht anders gewusst hat, als dass die Kreuzigung durch die Juden vollzogen worden sei.

Damit erscheint diese Stelle besonders gewichtig unter den alten Zeugnissen, welche diese von den Evangelien abweichende Kunde melden.

Neben Aussagen wie Lk. 24, 20. Act. 2, 36 (vgl. 4, 27). 3, 15. 5, 30 (vgl. aber 13, 28), 1 Thess. 2, 15, sowie dem Kreuzigungsbericht in der obenerwähnten Textform von Syr. sin., D und Genossen steht das Zeugnis des Petrusevangeliums (2.23) nebst rec. B der Pilatusakten und dem Brief des Pilatus an den Kaiser, sowie der syrischen Didaskalia (XXI, 112, 10), Schriften, deren Verwandschaftsverhältnis untereinander noch nicht völlig einwandfrei aufgeklärt ist. Unter diesen treten besonders das Petrusevangelium und die syrische Didaskalia dadurch hervor, dass hier ausdrücklich Herodes als der bezeichnet wird, der die Kreuzigung vollziehen lässt. Ihnen reihen sich noch an der Brief des Ignatius an die Smyrnäer I, 1 und die Apostolischen Konstitutionen VI, 30 mit ihrer fraglos an das Symbolum angelehnten Aussage: „gekreuzigt unter Pontius Pilatus und Herodes". Noch auffallender ist ein Passus „in einem, wie Zahn sich ausdrückt [1]), vielleicht von

1) NkZ. 1905 S. 251.

Hieronymus unterschriebenen, wenn auch wahrscheinlich nicht verfassten Bekenntnis": „passus est passione sub Pontio Pilato, sub Herode regi crucifixus".

Die genannten Stücke der Pilatusliteratur nennen im Zusammenhange mit der Kreuzigung nicht Herodes, sondern nur die Juden. Auch die Ascensio Jesaiae in ihren christlichen Partien weiss nur von einem Tun der Juden und nennt den Pilatus nicht (3, 13, deutlicher noch 11, 19), während vielleicht wohl an Herodes gedacht ist (11, 19). Bemerkenswert ist dann besonders das Zeugnis Justins (Apol. I, 35. Dial. 17. 93. 108), der gleichfalls konsequent nur die Juden als diejenigen bezeichnet, die Jesum gekreuzigt hätten. Dieses Votum fällt um so mehr auf, als Justin ein Schriftsteller ist, von dem Zahn sagt, dass er „wie kein anderer seines Jahrhunderts das ‚gekreuzigt unter Pilatus' wiederholt[1])", und der sich auch damit in der Nähe der Evangelien hält, dass nach ihm Pilatus jedenfalls ein Verhör mit Jesus angestellt und ihn zu Herodes gesandt hat, um diesem einen Gefallen zu tun (Dial. 103: χαριζόμενος).

Neben diesen Aussagen gewinnen die Mitteilungen jüdischer Quellen, besonders des Talmud, an Interesse, nach denen Jesus von den Juden gesteinigt worden sein soll. Eine Spur der Kreuzigung ist noch darin erhalten, dass sein Leichnam nachher an den Pfahl gehängt ward[2]) Pilatus spielt hier überhaupt keine Rolle.

Es ist hier nicht der Ort, der Frage weiter nachzugehen und eine Entscheidung anzustreben, inwieweit die in diesen Schriften dargebotene Mitteilung von dem Vollzug der Kreuzigung durch die Juden historischen Untergrund hat. Die gegebene, vielleicht noch lückenhafte Übersicht soll nur dartun, welche Stellung dem entsprechenden Zeugnis des slavischen Josephustextes zukommt. Es steht nicht vereinzelt da, hebt sich aber durch einen charakteristischen Sonderzug, den es durch seinen Hinweis auf das väterliche Gesetz bietet, von den übrigen Zeugnissen ab.

1) Zahn, Das Petrusevangelium. 1893, S. 68.

2) Vgl. die Stellen bei Herford, The Christianity in Talmud and Midrasch, 1903, und die deutsche Übersetzung in Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 1903, S. 47 ff: A. Meyer, Jesus im Talmud. Vgl. auch die phantastische Ausgestaltung der Erzählung in den Toledoth Jeschua.

Aus der Luft gegriffen hat der Verfasser seine Mitteilung jedenfalls nicht. Das bezeugt er auch selbst, wenn er im VI Stück seiner Interpolationen von einer Inschrift im Tempel berichtet, auf der gestanden haben soll, dass die Juden Jesum gekreuzigt hätten, weil er die Zerstörung der Stadt und des Tempels verkündet habe. Welchen Wert diese Mitteilung hat, wird weiter unten näher zu prüfen sein. Jedenfalls lässt sie aber erkennen, dass der Verfasser auf Grund ihm zugänglich gewordener Tradition geschrieben hat, wenn er über den Tod Jesu so berichtet, wie er in IV und VI getan hat.

Vielleicht am deutlichsten ist der Zusammenhang des slavischen Josephusberichtes mit der Überlieferung noch zu durchschauen bei den Bemerkungen über die Bestechung des Pilatus (IV, 26 f und VII, 2).

Dass der Berichterstatter von sich aus auf ein solches „Märlein" gekommen sei oder in Anlehnung an Matthäus die 30 Silberlinge des Judas zu den 30 Talenten des Pilatus umgewandelt habe, dürfte namentlich denen schwer fallen nachzuweisen, die die slavischen Josephuszeugnisse zu denjenigen Schriften rechnen, die die Tendenz haben Pilatus zu entlasten.

Ob wir es hier aber mit einer Erfindung des Verfassers oder vielmehr mit einer volkstümlichen Tradition zu tun haben, habe ich schon in meiner Untersuchung der Leidensgeschichte [1]), soweit mein Thema mir Anlass bot, einer Prüfung unterzogen. Meine Untersuchung der Matthäuserzählungen von dem Verrat und dem Ende des Judas hatte mich, ohne dass ich damals die Josephuserzählung berücksichtigte, ja, überhaupt auch nur kannte, zu dem Resultat geführt, dass sie in ihrer Besonderung eines historischen Gehalts entbehren und nur als Ausdeutung der Weissagung Sach. 11 zu werten seien [2]). Dennoch war ich zu dem Schluss gekommen, dass einerseits die Zahl 30 der Silberlinge des Judas nicht aus der Sacharjaweissagung in die Erzählung von dem Verrat des Judas eingedrungen ist, sondern vielmehr selbst erst die Beziehung der Sacharjaweissagung auf diese Geschichte veranlasst hat, — dass anderseits aber auch die Fixierung der Summe auf 30 Silberlinge in der Judasgeschichte nicht ursprünglich und überhaupt nicht historisch sein kann, sondern erst durch Heranziehung der Sacharjaweissagung in

1) Vgl. diese S. 81 ff.
2) A. a. O. S. 55 ff.

diese Erzählung eingeführt worden ist [1]). Somit ergab eine Untersuchung allein der Judaserzählung für sich das Resultat, dass die Fixierung der dem Judas gezahlten Summe auf „30" Silberlinge von irgend wo anders her in diese Erzählung eingedrungen sein müsse. Ich glaubte schon, dass es bei diesem unbefriedigenden Resultat: „von irgend wo anders her" sein Bewenden werde haben müssen, da bis dahin keinerlei Überlieferung bekannt geworden war, aus der diese Fixierung der Summe auf 30 geflossen sein könnte. Da brachte unerwarteter Weise die Veröffentlichung der slavischen Josephuszusätze Aufschluss und lieferte damit die Bestätigung und den letzten Schlussstein zu meinem Nachweise der Ungeschichtlichkeit jener Matthäuserzählung.

Sind nun die 30 Silberlinge in der Judaserzählung nicht ursprünglich und nicht historisch und hat doch schon Matthäus oder einer seiner Gewährsmänner eine Tradition gekannt, die eine Geldsumme von 30 Münzeinheiten in der Leidensgeschichte Jesu eine Rolle spielen liess, sodass diese zu der Übertragung der Sacharjaweissagung auf Judas und damit auch der 30 Silberlinge auf ihn veranlasste, so ist damit schon der Beweis erbracht, dass eine solche Tradition zu der Zeit des Matthäus im Umlauf gewesen ist. Denn dass Matthäus den Josephusbericht gekannt und aus ihm die „30" entlehnt haben sollte, wird niemand im Ernst behaupten wollen.

So erklärt sich, wie ich a. a. O. mit ausführlicherer Begründung nachgewiesen habe, wohl die Entstehung der von Matthäus gebotenen Judaserzählung aus der im slavischen Josephusbericht erhaltenen Erzählung von der Bestechung des Pilatus, nicht aber umgekehrt die Entstehung dieser aus jener [2]). Und das ist nachzuweisen, auch wenn man jenes erste Resultat meiner Untersuchung — die Ungeschichtlichkeit der 30 Silberlinge und ihre Nichtursprünglichkeit in der Judaserzählung — nicht mit in Betracht zieht, sondern nur die beiden Erzählungen mit einander vergleicht und darauf hin untersucht, auf welcher Seite die Abhängigkeit ist [3]).

Unabhängig davon habe ich ferner a. a. O. [4]) nachgewiesen, dass die Entstehung der slavischen Josephusversion schon an

1) A. a. O. S. 76 ff.
2) A. a. O. S. 85 ff.
3) Vgl. ebd. S. 84 f.
4) Vgl. dort S. 82 ff.

sich begreiflich zu machen ist, ohne dass man dazu die Judaserzählung mit heranzuziehen braucht, während die Entstehung letzterer ein Rätsel wäre, das unlösbar bliebe, wenn nicht die Josephusversion den Schlüssel bieten würde. Da es sich mir damals nur um die Judaserzählung handelte, so blieb ich bei dem Resultat stehen, dass jedenfalls die der Josephuserzählung zu Grunde liegende Tradition die Wurzel zu jener abgegeben habe, einerlei ob ihr Tatsächliches zu Grunde liegt oder nicht. Letzterer Frage ist hier noch etwas nachzugehen.

Angesichts dessen, dass auch nach unseren Evangelien die Synedristen alle ihnen zu Gebote stehenden Mittel in Anwendung bringen müssen, um den Pilatus zur Fällung des Todesurteils zu bewegen, sowie dessen, dass die aus Philo bekannte Bestechlichkeit des Pilatus sie auch ihm gegenüber zu einem Geldangebot hat veranlassen können, ist es sehr wahrscheinlich, dass sie das nun auch getan haben werden, oder doch, dass man von ihnen vermutet hat, dass sie es getan hätten. Nun ist sehr bemerkenswert, dass unsere Evangelien nichts davon wissen, sondern dass nur ein auf jüdischer Tradition fussender Historiker davon etwas erzählt. Haben die Synedristen so gehandelt, so haben sie es selbstverständlich nicht öffentlich getan, sondern hinter den Kulissen. Davon zu reden hatte keiner der Beteiligten eine Veranlassung. Wenn dennoch etwas durchgesickert ist, so konnte das nur eine unklare, verworrene Kunde sein. So würde es sich erklären, dass man zu der Meinung gekommen ist, es handle sich um eine Verwechselung mit der Judasgeschichte, bei der ja tatsächlich Geld von den Synedristen gezahlt worden war.

Allerdings wäre das letztere, die Übertragung der bestimmten Geldzahlung auf die Judasgeschichte auch erklärlich, wenn es sich um ein grundloses Gerede gehandelt hätte. Dennoch ist nicht anzunehmen, dass diese Kunde ohne allen Wirklichkeitsgrund gewesen ist. Eben daraus, dass nur eine so unklare, verworrene Kunde dem Evangelisten (nur Matthäus nennt die Zahl 30) oder seinen Gewährsmännern zu Ohren gekommen ist, dass man an eine Verwechselung mit der Judasgeschichte hat glauben können, ist zu schliessen, dass dieser Kunde mehr als nur ein aus der Luft gegriffenes Gerede zu Grunde liegt. Wäre es nur ein blosses Gerede gewesen, eine grundlose Verdächtigung des Pilatus, so wäre sie nicht in so unklarer, unbestimmter Form aufgetreten, denn der, der eine solche Verdächtigung aus-

sprach, hatte keinen Grund, sie nur andeutungsweise auszusprechen. Entweder er sprach sie aus oder er schwieg überhaupt. Somit ist daraus, dass die Zahl 30 der gezahlten Münzeinheiten aus der Pilatustradition auf die Judasgeschichte übertragen worden ist, zu schliessen, dass die Tradition von der Bestechung des Pilatus auf historischer Grundlage ruht.

Jedenfalls hat der Verfasser des slavischen Josephusberichtes an der Wahrheit des ihm von der Tradition Berichteten nicht gezweifelt. Er gibt diese Kunde nämlich nicht nur hier im Zusammenhang seiner historischen Erzählung wieder, sondern kommt noch einmal darauf zurück, wobei er aber seine Empörung über diese Bestechungsaffäre nicht verhehlt. Es ist die Stelle VII, 2, wo er sagt, dass der Vorhang im Tempel zerrissen sei damals, „als sie den Wohltäter, den Menschen und den, der durch sein Tun kein Mensch war, durch Bestechung dem Tode auslieferten".

An dieser Stelle die Bestechungsaffäre noch einmal zu erwähnen, lag an sich kein Grund vor. Denn nicht darauf, dass Jesus unter den und den Umständen dem Tode ausgeliefert worden war, liegt der Ton, sondern nur darauf, dass er überhaupt, der Unschuldige, der „Wohltäter", dem Tode ausgeliefert worden war. Indem aber der Verfasser den Gegensatz zu dem „der Wohltäter" durch die Hervorhebung dessen verschärft, dass die Auslieferung Jesu in so gemeiner, nicht einmal einen Schein des Rechts aufzeigender Weise geschehen sei, lässt er erkennen, dass ihm dieser Begleitumstand ebenso wie die Tatsache der Kreuzigung als bekannte historische Tatsache gegeben war.

Die kurze, sichere Erwähnung der Bestechung ist an dieser Stelle um so bemerkenswerter, als der Verfasser gleich darauf anderes in viel unbestimmterer Weise erwähnt, so die „anderen vielen schrecklichen Zeichen", die damals geschehen seien („man wird von solchen erzählen können", sagt er VII, 3), so auch namentlich, was er von der Auferstehung Jesu zu erzählen weiss (VII, 4 ff.).

Liegt nun der Erzählung von der Bestechung des Pilatus Tatsächliches zugrunde, so erhellt daraus, in welchen Kreisen wir den Verfasser oder richtiger seine Gewährsmänner suchen müssen. Dass unsere Evangelien keine Spur davon aufbehalten haben, ist ein Beweis dafür, dass in weitere, dem Synedrium ferner stehende Kreise, wie es die der Urchristenheit waren,

keine sicherere Kunde von dieser Angelegenheit gedrungen ist. Hat nun unser Berichterstatter hierüber so Sicheres und Genaues erfahren, dass er an der Wahrheit dessen nicht zweifeln konnte, so muss er diese Kunde Gewährsmännern verdanken, die den in die Sache Eingeweihten, d. h. dem Synedrium nahe standen. Dieses Resultat stimmt mit dem aus zahlreichen sonstigen Beobachtungen gewonnenen Resultat überein, dass der Verfasser des slavischen Josephusberichtes auf jüdischen Traditionen fusst.

Im Anschluss an seine Besprechung des vorliegenden Abschnitts hat Berendts [1]) noch weitere Schriftstücke mitgeteilt, denen gleichfalls das Motiv der Bestechung des Pilatus nicht fremd ist. Von Wert für die vorliegende Untersuchung wären diese Schriftstücke aber nur, wenn sich nachweisen liesse, dass sie unabhängig von der Vorlage des slavischen Josephus entstanden sind, denn dann würden sie ein weiteres Zeugnis dafür erbringen, dass in der Tat eine derartige Tradition im Umlauf gewesen ist. Da nun aber Berendts mit überzeugenden Gründen nachgewiesen hat, dass die betr. Schriftstücke ausnahmslos höchst wahrscheinlich von dem slavischen Bericht abhängig sind, so scheiden sie als selbständige Zeugen aus und kommen höchstens nur für die zeitliche Fixierung des Josephusberichtes in Betracht.

* * *

Da es sich bei den Zusätzen im slavischen Josephustext eben um „Zusätze" handelt, die dort eingefügt sind, wo der Text dazu Anlass bot, so folgt in der Reihe dieser Abschnitte zwei unter, die mit der Apostelgeschichte in naher Berührung stehn. Weiter aber folgen wieder Abschnitte, die auf die Geschichte Jesu Bezug nehmen und mit dem zuletzt besprochenen nächsten in engem Zusammenhang stehen, als es gerade die Geschichte des Pilatus und der Auferstehung Jesu ist, die sie fortsetzungen. Es empfiehlt sich daher, sie hier schon zu untersuchen und das V Stück zurückzustellen.

Die Inschrift im Tempel.

Das VI Stück der Interpolationen ist in dem V Buch des „Bellum iudaicum" an der Stelle eingeschoben, wo (V, 5, 2) bei

[1]) A. a. O. S. 51 ff.

der Beschreibung des Tempels von den das „Gesetz der Reinheit" verkündenden Inschriften die Rede ist, die an der steinernen Brustwehr angebracht waren. Während der griechische Text angibt, dass diese Inschriften zum Teil in griechischer, zum Teil in römischer Schrift abgefasst waren, lässt die slavische Version solche Inschriften auch in hebräischer Schrift vorhanden sein.

Im Anschluss an diese Angabe sagt der slavische Übersetzer: „Und über jenen Tafeln mit Inschriften hing eine vierte". Der Verfasser der Vorlage hat sich also augenscheinlich durch die Erwähnung der drei Sprachen zu der Meinung führen lassen, dass auch nur drei Tafeln vorhanden gewesen seien, sodass also die von ihm weiter erwähnte als „vierte" zu zählen war.

Hier liegt zweifellos ein Missverständnis vor. Der griechische Text des Bellum judaicum lautet hier: „ἐν αὐτῇ δὲ ἑστηκεσαν ἐξ ἴσου διαστήματος στῆλαι, τὸν τῆς ἁγνείας προγράφουσαι νόμον αἱ μὲν Ἑλληνικοῖς, αἱ δὲ Ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν νεαί". Es bleibt hier ganz offen, wieviel Inschriften überhaupt und wieviel in jeder Schrift vorhanden waren, völlig klar aber ist, dass es mindestens vier Tafeln und dass alle Tafeln einsprachig waren, entweder in römischer oder in griechischer Schrift.

Der slavische Text lautet dagegen an dieser Stelle: „Und auf ihnen waren Tafeln mit griechischen, römischen und hebräischen jüdischen Buchstaben . . ". Hier bleibt allerdings zweifelhaft, ob nur drei Tafeln gemeint sind oder eine grössere Zahl, und ebenso, ob jede der Tafeln nur in einer Schrift verfasst oder mehrsprachig war.

Wenn nun der Interpolator die in seinem Zusatz erwähnte Inschrift als „vierte" zählt, also den vorhergehenden Satz dahin verstanden hatte, dass nicht mehr als drei Inschriftentafeln gemeint seien, so wird dadurch unmissverständlich klar, 1) dass er nicht erst selbst willkürlich die Worte „und hebräischen" eingefügt hat, und 2) dass er somit nicht den uns bekannten griechischen Text, sondern einen von diesem abweichenden Text vor sich gehabt hat, in dem die Worte „αἱ μέν", „αἱ δέ" schon fehlten.

Nun können freilich die Worte „eine vierte" ein Zusatz erst des slavischen Übersetzers oder eines Abschreibers sein. Dass aber in der Tat schon die Vorlage des Interpolators von dem bekannten griechischen Text abwich (und zwar nicht nur hier), dafür spricht 1) der Umstand, dass auch an einer anderen

1) Vgl. Berendts a. a. O. S. 65, Anm. 1.

Stelle bei Erwähnung der Inschriften im Tempel der gleiche Zusatz wie hier sich findet. Bell. jud. VI, 2, 4 lautet im griechischen Text: „Τίτος .... ἐξωνείδιζε ... λέγων .... οὐχ ὑμεῖς δὲ τὰς ἐν αὐτῷ στήλας διεστήσατε, γράμμασιν Ἑλληνικοῖς καὶ ἡμετέροις κεχαραγμένας, μηδένα τὸ γείσιον ὑπερβαίνειν παραγγέλλειν;“ Der slavische Text bietet hier: „mit griechischen und unseren und euren eigenen (i swoiski) Buchstaben“.

Dass erst der Interpolator hier wie dort die Angabe, es seien auch Inschriften in hebräischer Sprache vorhanden gewesen, eingefügt haben sollte, ist deswegen unwahrscheinlich, weil nicht nur eine merkwürdige Genauigkeit vorliegen würde, sondern auch nicht einzusehen wäre, was ihn zu dieser Einfügung veranlasst haben sollte.

Man könnte darauf erwidern, dass VI, 2, 4 die Einfügung im Rückblick auf V, 5, 2, an letzterer Stelle aber behufs Anknüpfung der Interpolation erfolgt sei. Aber selbst vorausgesetzt, dass dem Interpolator die einzufügende (4.) Inschrift bereits als eine in hebräischer (oder auch in hebräischer) Sprache abgefasste bekannt war, so nötigte ihn das noch nicht, auch in dem voranstehenden Texte eine derartige Ergänzung vorzunehmen, wie er getan hat. Denn wenn diese Inschrift hebräisch abgefasst war, so brauchten deswegen doch die anderen Inschriften nicht auch diese Sprache enthalten zu haben. Eine Nötigung aber müsste der Interpolator empfunden haben, denn er hat sich nicht nur veranlasst gesehen, den Text durch Hinzufügung der Worte „und in hebräischen“ (scil. Buchstaben) zu ergänzen, sondern ihn auch durch Streichung des αἱ μέν und αἱ δέ zu korrigieren.

Dass er aber tatsächlich bereits einen anderslautenden Text vor sich gehabt hat, wird 2) durch den weiteren Umstand bewiesen, dass die Interpolation notorisch, wie noch gleich näher nachgewiesen werden wird, auf einer Verwechselung beruht, die nur auf Grund des von der slavischen Übersetzung vorausgesetzten, nicht aber auch auf Grund des bekannten griechischen Textes begreiflich ist.

Ein Doppeltes kommt hierbei in Betracht. Zunächst ist es die abweichende Bezeichnung der Inschriftsäulen in den beiden Texten. Während es im griechischen Text heisst: „εἱστήκεσαν ... στῆλαι ... προσημαίνουσαι“, sagt der Slave: „es standen da Säulen und auf ihnen waren Tafeln, die da ... verkündeten“. Στήλη bedeutet an sich schon eine Säule mit einer Inschrift, der

Slave braucht hier den Ausdruck „stolpi", was eigentlich „Pfahl, Pfosten" bedeutet, also „Säule" nur in dem Sinne von „Stütze" (= στῦλος). Daher musste die Inschrift, die an einer solchen Säule angebracht war, noch durch einen besonderen Ausdruck bezeichnet werden. Dass der Slave hier nicht in ungeschickter Weise den zitierten griechischen Text wiedergibt, sondern einen anderslautenden griechischen Text voraussetzt, wird dadurch bewiesen, dass er für die Inschrifttafeln den Ausdruck „titly" braucht, was nur eine Transskription des griechischen Wortes τίτλοι ist.

Wenn nun der Interpolator beginnt: „und über jenen τίτλοι hing noch ein vierter τίτλος", so ist klar, dass auch er schon in dem voranstehenden Satze seines Josephustextes nicht den Ausdruck στῆλαι, sondern τίτλοι gelesen hat. Oder man müsste das Unwahrscheinliche für glaubhaft halten, dass er in seiner Vorlage den Ausdruck στῆλαι ausgemerzt und durch einen anderen ersetzt habe. Dazu hätte ihn aber nichts genötigt, denn er hätte ebenso gut von einer vierten „στήλη", wie von einem vierten „τίτλος" berichten können. Und die gleiche Abänderung müsste er ebenso grundlos auch an der anderen oben zitierten Stelle VI, 2, 4 vorgenommen haben, wo für „στῆλαι" beim Slaven auch wieder „titla" steht.

Wenn der Berichterstatter sodann des weiteren angibt, dass die vierte Tafel eine Inschrift „in jenen Buchstaben" enthalten habe, so meinen Berendts [1]) und auch R. Seeberg [2]) das so deuten zu können, dass die letzterwähnten, also hebräische Buchstaben gemeint seien. Das ist nicht notwendig, ja, nicht einmal wahrscheinlich. Wenn mit dem Demonstrativ „jenen" auf die vorausgehende Notiz von den drei Sprachen zurückverwiesen wird, so liegt es m. E. sogar näher anzunehmen, dass gemeint ist: mit Buchstaben, die eben diesen drei Sprachen angehörten, d. h. eine dreisprachige Inschrift.

Schon dieses erinnert stark an die Inschrift, welche Pilatus nach Joh. 19, 20 grade in den genannten drei Sprachen auf das Kreuz Jesu setzen liess und die nach allen Evangelien auch das „Königtum" Jesu erwähnte. An diese Inschrift hat auch schon der Schreiber des Cod. Mosqu. Acad. gedacht, wenn er an unserer Stelle in roter Schrift unter den Text die Notiz setzte:

1) A. a. O. S. 64.
2) A. a. O. S. 294.

„von Jesus, als sie ihn ans Kreuz genagelt hatten". Ob er mit dieser seiner Vermutung im Recht war, hat die weitere Untersuchung zu lehren.

Berendts gibt ihm Unrecht und nimmt an, dass es eine andere, faktisch im Tempel angebrachte Inschrift gewesen sei. Ihn scheint dazu der andere Inhalt veranlasst zu haben, der auf die nachmals so vollkommen erfüllte Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels hinweist. Aber er hat die historische Frage einer näheren Prüfung gar nicht unterzogen, da sein Interesse sich vorzugsweise darauf richtete, ob Josephus selbst in einer früheren Periode diese Notiz geschrieben haben könne. Diese Frage meint er bejahen zu können: „In der ersten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems mochte auch Josephus noch unbefangen genug sein, diese Worte mitzuteilen, so schmerzlich es auch sein musste, dass sie sich so offenkundig erfüllt hatten. Eine derartige Unbefangenheit schwindet aber leicht mit der Zeit, und so ist es nicht unerklärlich, dass in der für Römer und Griechen bestimmten Ausgabe des Bellum Judaicum mit der Person Jesu auch die Erinnerung an ihre so vollständig erfüllte Weissagung unterdrückt wurde" [1]).

In der Tat, wenn man geneigt ist, keinen anderen als Josephus selbst für den Verfasser unserer Notiz zu halten, der in der späteren Ausgabe seines Werkes selbst auch wieder seine Angabe unterdrückt habe, kann man nicht gut anders als an eine wirkliche Inschrift im Tempel denken. Denn Josephus beschreibt den Tempel sichtlich aus eigener Kenntnis, er müsste also auch die Inschriften selbst gesehen und gelesen haben.

Anders steht die Sache, wenn man einen Interpolator annimmt oder die Frage nach dem Autor des Zusatzes ganz offen lässt. Dann kann nur eine Prüfung des Inhalts der Inschrift Aufschluss erteilen.

Was besagt nun die Inschrift? Sie enthält nicht mehr und nicht weniger als eine Motivierung des Todesurteils Jesu. Grade das ist aber auch der Inhalt des „titulus", den man an dem Hinrichtungspfahl eines Verbrechers zu befestigen pflegte: die Angabe seines Verbrechens. Dass am Kreuze Jesu diese Schuldangabe nicht gefehlt hat, sagt Matthäus ausdrücklich 27, 37: καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γε-

1) A. a. O. S. 64.

γραμμένην κτλ., und der 4. Evangelist benennt die von Pilatus am Kreuze befestigte Inschrift direkt mit dem Terminus „τίτλος" (19, 20).

Nun nimmt diese Inschrift wohl auf das im Prozess Jesu vorgekommene Moment, dass er sich „König der Juden" genannt haben soll (Luk. 23, 2 f., vgl. Mk. 15, 2 und Mt. 27, 11), Bezug, nennt aber als Grund seiner Verurteilung weder dieses Moment, noch eine der nach den Evangelien vorgebrachten Anklagen wider ihn, sondern seine Weissagung von der Zerstörung der Stadt und des Tempels. Das entspricht keinem einzigen Moment in der Prozessverhandlung wider Jesum, auch nicht der Aussage der falschen Zeugen Mk. 14, 58. Mt. 26, 61, erinnert aber wohl an Worte wie Mt. 24, 2 und Lk. 19, 44.

Dass solche Worte durch ihren sensationellen Inhalt auch den Juden bekannt geworden sind und bei ihnen das stärkste Ärgernis erregt haben, ist selbstverständlich. Dass sie aber „ihnen noch geeigneter erschienen wie die beanspruchte Gottessohnschaft als Motivierung des Todesurteils über Jesus zu dienen" [1]), kann ich nicht zugeben. Wenn sie ihnen geeignet erschienen wären, dann hätten die Synedristen in ihrem Streben, Gründe für eine Verurteilung Jesu zu finden, sie bei der Anklage auch wirklich benutzt. Das ist aber nicht geschehen, konnte auch gar nicht geschehen, weil solche Weissagungen streng genommen höchstens nur eine Nichtachtung der jüdischen Heiligtümer involvieren, nicht aber an sich etwas „Verbrecherisches", woraufhin man ein Urteil fällen konnte, enthalten.

Somit ist jene Notiz über die Tempelinschrift irrig, wenn sie den Grund der Verurteilung Jesu zum Kreuzestode so angibt, wie sie tut. Nicht auf die Anklage hin, die hier erwähnt wird, ist das Todesurteil gefällt worden.

Auf welche Anklage denn? Nach dem Bericht der Evangelien — und wir haben keinen Grund anzunehmen, dass sie hier ungenau und unvollständig berichten, — ist es schwer zu sagen, auf welche. In der Verhandlung vor dem Synedrium ist es Jesu Messiasbekenntnis. Aber hier wird nur das allgemeine Urteil gefällt: er ist des Todes schuldig, nicht aber das Kreuzigungsurteil. Dieses konnte nur Pilatus fällen. Und in der Verhandlung vor diesem ist es eigentlich kein einziger der vorgebrachten Anklagepunkte, der die Fällung des Kreuzigungsurteils herbeiführt. Es ist ein durchaus tumultuarisches Ver-

1) Berendts a. a. O.

fahren: nach den Evangelien ist ganz evident, dass Pilatus das Urteil nur dem stürmischen Verlangen der Juden nachgebend und nicht auf ein bestimmtes „Verbrechen" Jesu hin fällt.

Demgemäss konnte in der Folgezeit auch nicht gesagt werden: Jesus ist wegen des und des bestimmten Vergehens verurteilt worden. Es blieb jedem einzelnen überlassen, selbst den Urteilsgrund zu formulieren.

Auch der Titulus auf dem Kreuz, der sonst das Verbrechen des Hingerichteten angab, gab darüber nicht Aufschluss und bestimmte nicht genauer den Urteilsgrund. Die als Verhöhnung der Juden gemeinte Inschrift des Pilatus „Jesus König der Juden" enthält keine Angabe eines Verbrechens und ist in ihrem Hohn auch sicher nicht von allen verstanden worden.

Dass überhaupt eine Inschrift am Kreuz vorhanden gewesen ist, der Titulus in diesem Falle nicht gefehlt hat, ist sicher nicht vergessen worden. Aber wie hatte er gelautet? Die Angabe eines Verbrechens muss er enthalten haben. Da nun eine bestimmte Angabe nicht überliefert war, so ist es erklärlich, dass man eben selbst auf eine solche geraten hat und verschiedene Vermutungen und Angaben im Umlauf gewesen sind, genauer Angaben nicht eigentlich darüber, wie der Titulus gelautet hat, sondern warum Jesus gekreuzigt worden ist. Je mehr oder weniger gut man nun über den ganzen Gang der Dinge orientiert gewesen ist, werden diese Angaben so oder so der Wahrheit mehr oder weniger nahe gekommen sein.

Nun haben wir schon oben (S. 152 f.) bei der Untersuchung der Erzählung von der zweiten Verhandlung vor Pilatus, die durch den „Neid" der Synedristen veranlasst war, gefunden, dass dem Verfasser eine Tradition über den erbitterten, unversöhnlichen Hass der Synedristen wider Jesum bekannt gewesen sein muss, eine Tradition, die da besagte, dass die Synedristen letztlich nur aus persönlichem Hass Jesum dem Tode überliefert haben. Das Vorhandensein einer solchen Tradition wird durch das VI Stück bestätigt, indem dieses von einer Inschrift im Tempel berichtet, die als Grund der Verurteilung Jesu ein Wort Jesu angibt, das nur den Hass der Juden erregt haben, aber nicht einem eigentlichen Anklagepunkt abgegeben haben kann.

Hier berichtet der Verfasser nicht von sich aus, sondern beruft sich selbst auf eine Quelle, eben jene Inschrift. Da er nun fraglos nicht selbst die Inschrift gesehen und gelesen hat, so kann er nur von ihr gehört haben. Er wird aber nicht den

genauen Wortlaut erfahren haben, sondern nur — ebenso unbestimmt, wie er selbst referiert, — dass eine Inschrift des und des Inhalts vorhanden gewesen sei.

Wenn diese Tradition nun angab, dass gerade die Weissagung von der Zerstörung der Stadt und des Tempels der Grund der Kreuzigung gewesen sei [1]), so ist das, weil es eben nicht der wirkliche Urteilsgrund gewesen ist, eine der Vermutungen, die man aufgestellt hat, weil man den wirklichen Grund nicht kannte. Diese Vermutung besagte aber im Grunde nichts anderes, als dass die Synedristen aus Empörung über die in jener Weissagung enthaltene Nichtachtung der nationalen Heiligtümer gegen Jesum vorgegangen waren, also dass Hass ihr treibendes Motiv gewesen ist.

Somit bestätigt diese Tradition, die uns im slavischen Text bezeugt ist, die Darstellung unserer Evangelien, wenn diese die Synedristen ausschliesslich aus eben diesem Grunde gegen Jesum vorgehen lassen. Denn dass diese Tradition oder gar der Verfasser der Vorlage des Slaven mit seiner Notiz auf die Evangelien zurückgeht, bedarf kaum einer Widerlegung. Wie sollte irgend jemand, der den einhelligen Bericht aller Evangelien von der Kreuzesinschrift kannte, darauf gekommen sein, aus dieser eine Tempelinschrift zu machen und dazu noch behufs Angabe eines Urteilsgrundes von dem Prozessbericht der Evangelien abzusehen und statt dessen auf Grund von Stellen wie Mt. 24, 2 einen neuen Urteilsgrund zu formulieren?

Dass aber tatsächlich im Tempel eine derartige Inschrift vorhanden gewesen sein sollte, wird niemand im Ernst behaupten wollen. Denn es ist schon an sich unglaublich, dass bei jenen doch „das Gesetz der Reinheit" verkündenden Tempelinschriften auch eine auf die Kreuzigung Jesu bezügliche Inschrift je angebracht worden sein sollte. Was sollte dazu den Anlass geboten haben? Etwa weil Jesus die Verödung gerade des Tempels geweissagt hatte? Das wäre nur denkbar, wenn diese „Blasphemie" in der Prozessverhandlung gegen Jesum eine Rolle gespielt und den endgültig entscheidenden formellen Grund zu seiner Verurteilung abgegeben hätte.

Ebenso unglaublich aber ist es auch, dass irgend jemand, der von jenen Tempelinschriften und etwa auch von der Kreu-

1) Dass in der Tat eine solche Tradition im Umlauf gewesen ist, wird weiter unten eine Untersuchung des Petrusevangeliums bestätigen.

zesinschrift gehört hatte, bloss deshalb, weil es sich hier wie dort um Inschriften handelte, angenommen habe, die Inschrift, die vom Tode Jesu berichtete, sei auch eine der Tempelinschriften gewesen. Denn Inschriften gab es ja vielerorts, und sie wurden zu den verschiedensten Zwecken angebracht. Daher ist es auch undenkbar, dass ein späterer christlicher Falsator dem Josephus einen solchen Irrtum aufgebürdet haben sollte.

Das Rätsel, wie die ursprünglich in der Tradition gemeinte Kreuzesinschrift zu einer Tempelinschrift geworden ist, löst sich nur unter der Voraussetzung, dass ein konkreter Anlass die arge Verwechselung verschuldet hat. Ein solcher Anlass war in dem vom Slaven vorausgesetzten Josephustext tatsächlich gegeben. Hier stand eine Bemerkung über τίτλοι im Tempel, abgefasst in drei Sprachen. Hatte nun der Interpolator von einem anderen τίτλος gehört, der in den gleichen drei Sprachen abgefasst gewesen war, so lag für ihn das Missverständnis nahe, dass auch diese Inschrift eine Tempelinschrift gewesen sei, zumal wenn er auch erfahren hatte, dass sie auf ein Wort Jesu von einer Verödung des Tempels Bezug nahm. Diese Übereinstimmung der im Josephusbericht über den Tempel und in der Interpolation gebrauchten Wendungen, ebenso auch die Übereinstimmung mit dem über die Kreuzesinschrift Bekannten ist so auffallend, dass sie nicht zufällig sein kann.

Dass tatsächlich der Interpolator und kein anderer die Kreuzesinschrift zu einer Tempelinschrift gemacht hat und zwar durch den ihm vorliegenden Text veranlasst, beweist der Umstand, dass die Verwechselung nicht nur durch den Wortlaut der Josephusvorlage nahe gelegt worden ist, sondern dass sie auch ein Missverstehen derselben zur Voraussetzung hat, nämlich den Irrtum, dass die dort erwähnten Tempelinschriften dreisprachige gewesen seien, wie denn auch die Zählung der Inschrift als einer „vierten" gleichfalls auf einem Missverständnis beruht.

Ist der Interpolator auf dem bezeichneten Wege zu seiner Notiz gekommen, so folgt daraus, dass nicht erst er dem der Interpolation voranstehenden Satze die vom bekannten griechischen Texte abweichende Fassung verliehen haben kann, sondern dass er sie bereits vorgefunden hat, und zwar in griechischem Wortlaut, dass er also seine Interpolation in einen abweichenden griechischen Text eingefügt hat. Oder man müsste annehmen, dass auch schon der aramäische Text für τίτλος einen

Ausdruck enthalten habe, der gleichfalls dem Terminus titulus entsprach. Aus dem Dargelegten folgt aber auch, dass der Interpolator über die Kreuzesinschrift nur ungenügend informiert gewesen ist, — dass also tatsächlich über die Kreuzesinschrift, bezw. über den Grund der Verurteilung Jesu verschiedene Traditionen im Umlauf gewesen sind.

Liegt nun der ganzen Notiz auch nur eine Verwechselung mit der Kreuzesinschrift zu Grunde, so ist sie doch für die Beurteilung der Interpolationen von hohem Wert. Sie beweist, abgesehen von dem bereits Hervorgehobenen:

1. dass der Verfasser tatsächlich auf Grund mündlicher, volkstümlicher Überlieferungen geschrieben hat;

2. dass er auf Grund solcher Überlieferung und nicht auf Grund eigener subjektiver Erwägungen oder seiner Auffassung gewisser Evangelienstellen über den Vollzug der Kreuzigung durch die Juden berichtet hat;

3. dass er ebenso, wenn er von dem „Neid" der Synedristen berichtete, diesen nicht aus den Evangelien erschlossen hat, sondern dass ihm auch hierüber eine Tradition zur Verfügung gestanden hat.

Damit bestätigt uns diese Notiz, wie erwähnt, den Bericht der Evangelien über die Stellung der Synedristen zu Jesu, wie natürlich auch den Bericht über die Kreuzesinschrift.

4. Ausserdem fällt von hier aus auch ein Licht auf den Bericht des IV Stückes über jenen Empörungsversuch des Volkes, der erstmalig zu dem Vorgehen der Synedristen gegen Jesum geführt haben soll.

Indem nämlich der Verfasser sich ausdrückt: „Jesus habe als König nicht regiert" und dann mit einer Grundangabe seiner Kreuzigung fortfährt, lässt er erkennen, dass er nicht als Gegensatz meint: „sondern sich nur selbst zum Könige proklamiert, ohne damit Anklang zu finden", dass ihm vielmehr ein Ereignis vorschwebte, das Jesu Gelegenheit eine Königsregierung zu betätigen gegeben habe. Damit kann er nur jene Zumutung des Volkes, Jesus solle die Römer vernichten und über die Juden „herrschen" (IV, 16), gemeint haben. Ist das der Fall, dann hat der Verfasser in der Tat dort nicht ausschliesslich auf Grund eigener Vermutungen und Erwägungen berichtet, sondern auf Grund einer ihm bekannt gewordenen Tradition.

Freilich, wieviel ihm diese Tradition geboten hat und wie bestimmt sie gelautet hat, bleibt unsicher. Unsere Untersuchung

der betreffenden Erzählung (S. 118 ff.) führte zu dem Resultat, dass wohl einige geschichtliche Kunde dem Berichterstatter zu Gebote gestanden haben muss, dass diese ihm aber nur wenige Einzelmomente geboten haben kann. Sonst hätte er nicht zu einer Unterscheidung zweier verschiedener, durch eine erneute Wirksamkeit Jesu von einander getrennter Gerichtsverhandlungen vor Pilatus kommen können.

So ist denn auch anzunehmen, dass die Kunde von jenem Empörungsplan des Volkes wider die Römer, die dem Erzähler bekannt geworden ist, nur eine sehr dunkle und verworrene gewesen sein wird. Bei einer Kunde über einen blossen „Plan", der in Wirklichkeit nicht zur Ausführung gekommen und zu einer „Tat" geworden ist, ist auch nichts anderes vorauszusetzen. Bestimmtes, Klares wusste man sich eben nicht zu erzählen.

Dass aber überhaupt über einen solchen „Plan" eine Kunde sich erhalten hat, kann nicht Wunder nehmen, wenn man bedenkt, um was es sich dabei handelte, nämlich um nichts Geringeres als um die Hoffnung auf endliche Erfüllung langgehegter heisser Wünsche. War je im Volke die Meinung aufgetaucht, dass durch Jesum vielleicht eine solche Erfüllung zu erhoffen stände, so wird man sicher nicht, als diese Hoffnung getäuscht erschien, sie wortlos zu Grabe getragen haben. Es wird vielmehr mancher vielleicht auch nur seinem Bedauern Ausdruck verliehen haben, dass Jesus die zeitweilig auf ihn gesetzten Erwartungen und Hoffnungen getäuscht habe. Und viel mehr braucht es auch nicht gewesen zu sein, was unserem Berichterstatter zu Ohren gekommen ist, um ihn zu der Formulierung seiner Notiz in VI und seiner Erzählung in IV zu veranlassen.

Der zerrissene Vorhang.

Betreffs des VII Stückes meint Schürer[1]) urteilen zu können, dass hier „die Bekanntschaft mit den Evangelien mit Händen zu greifen" sei („Zerreissen des Vorhangs und Aussprengung des Gerüchts, dass Jesu Leichnam gestohlen sei") und dass hier der christliche Standpunkt des Verfassers „hinreichend kräftig" hervortrete.

1) ThLZ 1906, Sp. 265.

Was zunächst die behauptete Bekanntschaft mit den Evangelien anlangt, so ist allerdings in diesem Stück eine Berührung mit ihnen unverkennbar. Dennoch wäre eine „Bekanntschaft mit den Evangelien" „mit Händen zu greifen", sodass es eines weiteren Beweises kaum mehr bedürfte, nur unter der doppelten Voraussetzung, 1) dass die angegebenen Ereignisse (das Zerreissen des Vorhangs und das Gerücht, dass der Leichnam Jesu gestohlen worden sei, sowie im Zusammenhang damit die Grabeswache) notorisch ungeschichtlich sind, und 2) dass kein anderer als Matthäus, bezw. Markus diese Märlein ersonnen hat. Ist der kanonische Evangelist nicht der Erfinder dieser Geschichten, sondern hat er sie schon vorgefunden und haben also schon andere vor ihm von diesen Dingen zu erzählen gewusst, so bleibt die Möglichkeit offen, dass auch der Verfasser des VII Josephuszeugnisses seine Kenntnis dieser Dinge nicht Matthäus, sondern anderen verdankt In diesem Falle wäre eine Bekanntschaft mit den Evangelien nur zu behaupten, wenn sich erweist, dass nicht nur die Erwähnung der Vorgänge selbst, sondern die F o r m der Darstellung sich in einer so charakteristischen Weise mit der der Evangelien deckt, dass eine andere Erklärung nicht zulässig erscheint.

Für die Beurteilung des VII Stückes ist es wichtig, dass man vor allem die Stelle beachtet, wo es in den Josephustext eingeschoben ist.

Im unmittelbar voranstehenden Abschnitt (Bell. jud. V, 5, 4) redet Josephus bei seiner Beschreibung des jerusalemischen Tempels von dem Vorhang vor dem Portal, das aus der Vorhalle in das Heilige führte. Wenn der Interpolator hier seine Notiz einschiebt und ausdrücklich von „diesem" Vorhang sagt, dass er zerrissen sei, so lässt diese bestimmte Aussage deutlich werden, dass für ihn kein Zweifel darüber bestanden hat, welcher Vorhang es gewesen sei. Das ist um so sicherer, als auch Josephus nicht nur von diesem Vorhang, sondern auch von dem vor dem Allerheiligsten redet (V, 5, 5). Wenn es nun in den Evangelien ebenso deutlich wäre, dass sie, wie fast allgemein angenommen wird, nicht den Vorhang vor dem Tempelportal, sondern den vor dem Allerheiligsten meinen, so würde schon diese Differenz die Unabhängigkeit des Josephusinterpolators von den Evangelien beweisen können.

An den in Frage kommenden Evangelienstellen (Mk. 15, 38 = Mt. 27, 51 und Lk. 23, 45) wird aber nur schlechtweg von

τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ geredet. Angesichts dessen, dass die Urchristenheit auch noch geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems von der Existenz zweier Vorhänge im Tempel gewusst hat (Hebr. 9, 3), erscheint die Annahme, dass die Evangelisten nur den Vorhang vor dem Allerheiligsten, die Parocheth, gemeint haben können, keineswegs so sicher, wie gemeiniglich behauptet wird. Ja, neuerdings hat Zahn nachzuweisen versucht [1]), dass, wie schon in der alten Kirche mehrfach angenommen worden ist [2]), nur der Vorhang vor dem Tempelportal und nicht die Parocheth von den Evangelisten gemeint gewesen sein kann.

Aber selbst wenn Zahn mit diesem Nachweis im Recht sein sollte und dann hinsichtlich des gemeinten Vorhangs eine Übereinstimmung der Evangelien und des slavischen Berichtes zu konstatieren wäre, so lässt sich daraus noch kein Schluss auf eine Abhängigkeit des einen Berichtes vom anderen ziehen. Es bleibt zu beachten, dass auf Grund der Symbolik des Hebräerbriefes (vgl. Hebr. 6, 19 f. 10, 20) von alters her die Angabe der Evangelien auf die Parocheth bezogen worden ist, und auch jene Exegeten der alten Kirche, die sich für den Vorhang vor dem Tempelportal entschieden, scheinen, wie Zahn selbst hervorhebt, hauptsächlich durch dogmatische Erwägungen zu ihrer anderen Auffassung bestimmt worden zu sein. Daraus folgt, dass derjenige, der in den Josephustext jene sichere und bestimmte Bezeichnung des Portalvorhanges einsetzte, jedenfalls nicht mit jener altchristlichen Auffassung der Evangelienstellen bekannt, also kein Christ gewesen ist.

Die uns bekannte jüdische Überlieferung weiss nun freilich nichts von einem Zerreissen eines Tempelvorhanges, sondern nur von einer rätselhaften Öffnung der schweren ehernen Tempeltore, die 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems stattgefunden habe. So im wesentlichen übereinstimmend der jerusalemische wie der babylonische Talmud [3]). Gleiches berichtet Josephus Bell. jud. VI, 5, 3. Wenn mit Zahn dieser Josephusbericht auf das gleiche Ereignis zu beziehen ist, so würde damit ein Zurückreichen dieser jüdischen Überlieferung bis in die

1) NkZ 1902, S. 729–756. Das Evangelium des Matthäus, ²1905, S. 706 f.
2) Vgl. die Stellen bei Zahn a. a. O.
3) Vgl. die Stellen und ihre nähere Beleuchtung bei Zahn NkZ 1902, S. 740 ff.

Mitte des 1. Jahrhunderts bewiesen sein. Das scheint ein Hindernis für die Annahme zu sein, dass der Josephusinterpolator nicht aus christlichen, sondern aus jüdischen Quellen geschöpft habe, bezw. auf jüdischer Tradition fusse.

Nun gibt es aber noch eine weitere Abweichung in der alten Überlieferung. Das Hebräerevangelium weiss gleichfalls nichts von einem Zerreissen des Vorhangs, sondern nur von einem Bruch der ehernen Oberschwelle des Tempelportales. Dass hier nur das gleiche Hauptportal am Eingang in das Heilige gemeint sein kann, steht ausser Zweifel [1]). Es ist also auf christlichem Boden eine doppelte Überlieferung zu konstatieren, denn dass wir es beim Hebräerevangelium gleichfalls mit einer in das 1. Jahrhundert zurückreichenden Überlieferung und nicht nur mit einer auf einem Missverständnis oder auf falscher Lesung ruhenden Variante der kanonischen Überlieferung zu tun haben, wie Nestle nachweisen wollte [2]), hat Zahn [3]) mit guten Gründen bewiesen [4]).

Haben nun auf christlichem Boden nachweislich verschiedene Überlieferungen über ein und dasselbe Ereignis bestanden und weichen diese wiederum von der jüdischen Überlieferung der gleichen Zeit ab, so haben wir kein Recht zu behaupten, dass nur zwischen der christlichen und der jüdischen Überlieferung eine Differenz bestanden habe, sodass notwendig jede mit der einen oder anderen Form der Überlieferung übereinstimmende Angabe der christlichen oder der jüdischen Seite zugewiesen werden müsste. Das wird schon durch den Umstand verboten, dass die im Hebräerevangelium vorliegende Form der Überlieferung der jüdischen Form näher steht als der christlich-kanonischen. Ebensowenig dürfen wir annehmen, dass uns sämtliche Formen der Überlieferung, die damals bestanden haben, bekannt sind. Somit haben wir auch nicht das Recht zu behaupten, die im Talmud, bezw. im griechischen Josephus allein bezeugte Form der jüdischen Überlieferung sei die einzige gewesen, die überhaupt je auf jüdischem Boden bestanden hat. Waren überhaupt verschiedene Überlieferungen über jenes Ereignis im Umlauf, so werden wie in christlichen, so auch in

1) Vgl. Zahn, a. a. O. S. 751 f.
2) Philol. sacra S. 21; ZntW. 1902, S. 167 f.
3) A. a. O. S. 753 f.
4) Vgl. auch Dalmann, Die Worte Jesu, 1898, I, S. 45.

jüdischen Kreisen solche verschiedene Formen vorhanden gewesen sein.

Es kommt dazu, dass die drei Gestalten der Überlieferung — vorausgesetzt, dass ein geschichtliches Ereignis zugrunde liegt, — sich keineswegs ausschliessen, sondern sich unschwer, wie Zahn gezeigt hat[1]), mit einander vereinigen lassen. Es kann in der Tat der Bruch der Oberschwelle sowohl das Zerreissen des Vorhangs, was natürlich vor allem in die Augen fiel, wie auch später das Aufspringen der Torflügel nach sich gezogen haben. Es liegt nahe anzunehmen, dass bei den Juden die Tendenz vorlag, das Geschehene nach Möglichkeit zu verkleinern und abzuschwächen. So würde es sich erklären, dass man hier geflissentlich nur von dem Aufspringen der Torflügel geredet und die gleichzeitigen Beschädigungen der Tempelteile totzuschweigen versucht hat. Ist das der Weg gewesen, auf dem die jüdische Form der Überlieferung entstanden ist, so ist erklärt, warum wir in jüdischen Schriften nur dieser Form der Überlieferung begegnen, auch wenn man in jüdischen Kreisen ursprünglich mehr von diesen Ereignissen gewusst und sich erzählt hat.

Die Stellung der Interpolation im slavischen Text hinter Bell. jud. V, 5, 4 beweist aber noch in anderer Hinsicht, dass wir es hier nicht mit einer christlichen Zutat zu tun haben.

Der Verfasser redet hier nicht nur von dem Zerreissen des Vorhangs und seiner Ursache, sondern knüpft an diese Notiz noch andere Bemerkungen über gleichfalls sehr merkwürdige und auffallende Erscheinungen, die bei dem Tode Jesu geschehen sein sollen. Und erst in diesem Zusammenhang kommt er auch auf die Auferstehung Jesu zu sprechen, nicht aber auch schon etwa am Schluss des IV Stückes. Es ist also deutlich, dass die Auferstehung Jesu ihm nicht an sich, sondern nur als ein Stück jener wunderbaren Erscheinungen ein Gegenstand des Interesses gewesen ist. Dem entspricht auch die ganze schwankende und unsichere Beurteilung der Auferstehungsgeschichte.

Wenn nun auch diese Form des Berichtes über die Auferstehung Jesu aus dem Bestreben, den Schein der Autorschaft des Josephus zu wahren, erklärt werden könnte (allerdings mit wenig Wahrscheinlichkeit), so können wir doch einem Christen, dem die Auferstehungstatsache die Hauptsache sein musste, eine

1) A. a. O. S. 755.

nur so beiläufige Erwähnung derselben, wie sie hier vorliegt, nicht zutrauen. Hätte ein Christ das Bestreben gehabt, in das Geschichtswerk des Josephus eine Erwähnung der Auferstehung Jesu hineinzubringen, und für diese nun eine passende Stelle gesucht, so hätte er ihr sicher nicht den Platz angewiesen, den sie hier einnimmt. Vor allem hätte er sie nicht nur so beiläufig erwähnt in einem Zusammenhang, in den sie nur bei einer oberflächlichen Betrachtung, soweit sie nämlich auch zu jenen wunderbaren Erscheinungen gehört, hineinpasst, sondern er hätte dort, wo er von dem Tode Jesu erzählte, ihr einen Platz angewiesen. Er hätte nicht seinen Bericht über das Ende Jesu mit der Erwähnung der Kreuzigung allein und damit seine ganze Erzählung von Jesu mit einer Schilderung des tragischen Untergangs seines Helden ausklingen lassen, ohne auch nur anzudeuten, dass dieses Ende nicht als ein definitives angesehen zu werden braucht. Eine solche Ordnung der Stoffe ist nur bei einem Schriftsteller denkbar, der selbst den berichteten Ereignissen innerlich kühl und gleichgültig gegenüber steht und an ihnen nur ein historisches Interesse hat, nicht aber eine solche Stellung nur heuchelt, um nicht aus der angenommenen Rolle zu fallen.

Aus der Stellung des Berichtes über die Auferstehung Jesu erhellt vielmehr aufs deutlichste, dass das Interesse des Berichterstatters nicht auf dieses Ereignis gerichtet war, sondern auf das, was er von dem Tempelvorhang gehört hatte. Dass das in der Tat so ist, wird endgültig durch den Umstand bewiesen, dass der Interpolator am Schluss des Einschubes noch einmal auf den Anfang zurückgreift und alles in diesem Zusammenhang Erwähnte in ein „Solches wird von jenem Vorhang (erzählt)" zusammenfasst, eine Notiz, die an dieser Stelle um so auffallender ist, als sie nichts Neues über den Vorhang beibringt. Die Hinzufügung dieser Schlussnotiz ist nur begreiflich [1]), wenn die erwähnten Tatsachen nicht an sich, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit dem Zerreissen des Vorhangs dem Berichterstatter von Interesse gewesen sind.

Dass wir den Interpolator so richtig beurteilen, wird bestätigt durch das, was er über das Zerreissen des Vorhangs zu sagen hat.

---

1) Dass sie hier nur hinzugefügt worden ist, um den Anschluss an das Folgende zu finden, ist deshalb nicht anzunehmen, weil ihr noch eine weitere Notiz angefügt wird, die diesen Anschluss wieder stören würde.

Vor allem fällt die im Einleitungssatz stehende Zeitbestimmung in die Augen.

Mit der Angabe, dass der Vorhang „vor dieser Generation“ ganz gewesen sei, nimmt der Verfasser seinen Standpunkt einige 30—40 Jahre nach dem erwähnten Ereignis, d. h. also annähernd in der Zeit, da Josephus sein Werk über den jüdischen Krieg schrieb. Wenn ein Christ der späteren Zeit diese Notiz eingefügt haben sollte, so müsste man annehmen, dass er mit grosser Überlegung bestrebt gewesen sei, die Fiktion der Autorschaft des Josephus festzuhalten, und daher genau ausgerechnet habe, wann Josephus sein Werk geschrieben hat und wie er sich demgemäss zu seiner Zeit ausgedrückt hätte.

Ein solches Verfahren ist aber schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil die Zeitbestimmung nur als eine ganz beiläufige auftritt. Denn nicht darauf liegt der Ton, dass der Vorhang vor einer so und so langen, näher zu bestimmenden Zeitfrist, sondern darauf, dass er überhaupt in einer früheren Zeit im Gegensatz zu einer späteren („jetzt aber“) ganz gewesen sei, weil damals das Volk fromm war. Diese Grundangabe ist das Wichtige, nicht die Zeitbestimmung.

Dass der Verfasser nicht einen bestimmten Zeittermin ausgerechnet und so ein chronologisches Merkmal für seine Interpolation fingiert hat, wird ferner durch die unmittelbar darauf folgende zweite Zeitbestimmung bewiesen. Wenn der Verfasser hier sagt: „jetzt aber war es jammervoll ihn anzusehen“, so klingt das so, als ob er von seiner unmittelbaren Gegenwart redet, also seinen Standpunkt vor der Zerstörung Jerusalems nimmt. Wenn er seine Zeitbestimmungen zwecks einer besonderen Fiktion sich genau überlegt hätte, so hätte er sich nicht so missverständlich ausgedrückt, zumal er ja seine Interpolation in ein Buch einsetzte, das von der Zerstörung Jerusalems handelte, also doch nach dieser geschrieben war.

Auch die Annahme, der Verfasser wolle den Eindruck hervorrufen, dass er auf Grund eigener Anschauung in Erinnerung an einen im Moment des Schreibens für ihn in der Vergangenheit liegenden Besuch Jerusalems rede („jetzt ... war“), ist abzuweisen. Denn auch in diesem Falle bleibt das „jetzt“ anstössig, es hätte etwa „seitdem“ heissen müssen Ausserdem würde das die Meinung voraussetzen, dass der Vorhang jahrzehntelang bis zur Zerstörung im Jahre 70 zerrissen geblieben sei.

Dienen also die Zeitbestimmungen nicht dazu, ein chronologisches Merkmal für die fingierte Autorschaft des Josephus abzugeben, so ist zu schliessen, dass die Angabe „vor dieser Generation" den wirklichen Standpunkt des Verfassers bezeichne, dass er also ungefähr in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts, also bald nach 75 geschrieben hat.

Die zweite Zeitbestimmung ist dementsprechend als eine relative anzusehen, sie bedeutet, wie das „nämlich" des folgenden Satzes zeigt, nur: jetzt, nachdem das geschehen war, was der folgende Satz aussagt, war es jammervoll den Vorhang anzusehen. Nicht dass der Vorhang anders vor einer so und so langen Zeitfrist gewesen sei, ist dem Verfasser wichtig, sondern nur dass eine Veränderung eingetreten sei, ist ihm der Erwähnung wert. Diese erscheint ihm bedeutsam und ihre Ursache will er feststellen.

Es ist sehr bezeichnend, wie er sich dabei ausdrückt. Er sagt nicht direkt: weil das Volk Jesum dem Tode überliefert habe, sei es geschehen, sondern nur: „als sie ihn auslieferten". Er konstatiert also nur die Tatsache, dass der Vorhang damals zerrissen sei. Diese Tatsache war ihm somit in seinen Quellen gegeben. Er nimmt aber seinerseits doch einen ursächlichen Zusammenhang an. Indem er auf der einen Seite hervorhebt, dass in früherer Zeit der Vorhang unverletzt gewesen sei, weil das Volk fromm war, auf der anderen die Tat, bei welcher das Zerreissen eintrat, als einen empörenden Frevel brandmarkt, lässt er durchblicken, dass eben diese empörende Freveltat, also die eingetretene Unfrömmigkeit des Volkes, ihm als die Ursache des Zerreissens erscheine.

Hier tritt wieder der jüdische Standpunkt des Interpolators hervor. Nicht weil das Volk den „Messias" ans Kreuz gebracht hat, erscheint ihm seine Tat frevelhaft, sondern weil es ein gemeiner Justizmord war, begangen an einem, der nur als Wohltäter und nicht als Übeltäter geschätzt werden konnte, und begangen durch ein so gemeines Mittel wie Bestechung. Und solcher Frevel erscheint ihm als eine Unfrömmigkeit, die in schroffem Gegensatz zu der früheren Frömmigkeit steht. War durch diese die Unverletztheit des Tempels bedingt, so erscheint auch durch jene die Verletzung des einen Tempelteiles bedingt. Der Interpolator sieht also im Zerreissen des Vorhangs ein Vorzeichen der nachmals eingetretenen völligen Zerstörung des Tempels. Und dass die Zerstörung Jerusalems und insbeson-

dere des Tempels als eine Strafe für die Sünden des Volkes zu werten sei, ist eine Anschauung, der wir in der späteren jüdischen Literatur nicht selten begegnen [1]).

Wenn nun auch in der altchristlichen Literatur das Zerreissen des Vorhangs als ein Vorzeichen der nachmaligen Zerstörung Jerusalems gedeutet wird [2]), so nötigt dieses noch nicht dazu, deshalb auch das vorliegende Zeugnis diesem Literaturkreise zuzuweisen und in ihm das Werk eines Christen zu erkennen.

Es ist an den Interpolationen durchweg wahrzunehmen gewesen, wie im einzelnen schon nachgewiesen worden ist, dass sie ein ausgesprochen jüdisches Kolorit aufweisen. Die ganze Gedanken- und Vorstellungswelt, die im Hintergrunde steht, ist gut jüdisch. Hätte nun ein Christ dieses jüdische Kolorit künstlich, um seine Fälschung zu verdecken, hergestellt, so wäre vorauszusetzen, dass er sich in der jüdischen Literatur, zum mindesten in der ihm vorliegenden Darstellung des Josephus sorgfältig umgesehen habe, um ihr sein Machwerk nach Möglichkeit anzupassen. Hätte er das getan, dann hätte er wissen müssen, dass, wie die jüdische Literatur überhaupt, so auch Josephus nirgends von einem Zerreissen des Vorhangs redet, sondern dieses Ereignis durch das Aufspringen der Torflügel ersetzt (B. j. VI, 5, 3). Trotzdem grade vom Zerreissen des Vorhangs zu reden, lag für den Interpolator keine Nötigung vor, denn er deutet dieses Zeichen ja nur so, wie er auch das Aufspringen der Torflügel hätte deuten können und wie letzteres in der jüdischen Literatur auch tatsächlich gedeutet worden ist.

Dass in dieser Deutung aber die Beziehung auf den Messias fehlt, beweist endgültig, dass hier ein Jude und nicht ein Christ redet. Die Zerstörung Jerusalems erscheint ja allerdings auch in der altchristlichen Literatur als eine Strafe Israels, aber als eine Strafe insbesondere für die Verwerfung des Messias, nicht für die Sünden des Volkes im allgemeinen in Absehung von der Verwerfung des Messias. Letztere Anschauung liegt aber gerade hier vor.

Dieser Standpunkt erklärt es auch, dass der Interpolator wie das Zerreissen des Vorhangs so auch die anderen Zeichen, die damals geschahen, als „schreckliche" auffasst. Sie sind nicht

1) Vgl. Weber, Jüdische Theologie, ²1897, S. 62, 323 f, 375.
2) Vgl. die Stellen bei Zahn a. a. O. S. 733, Anm. 1.

nur schrecklich, weil an sich furchterweckend (wie etwa Finsternis und Erdbeben gedeutet werden können), sondern schrecklich, weil noch Schlimmeres erwarten lassend. Denn sie sind zugleich wunderbarer Natur. Dass der Interpolator sie so beurteilt, erhellt daraus, dass er unmittelbar an die Erwähnung dieser „schrecklichen Zeichen" das Gerede über die Auferstehung Jesu anfügt. Es erscheint ihm — und darin liegt nach dem Zusammenhang das Schwergewicht seiner Ausführungen — fraglich, ob das Verschwinden des Leichnams Jesu aus dem Grabe nicht auch am Ende als ein wunderbarer, durch natürliche Ursachen nicht erklärbarer Vorgang aufgefasst werden müsse. Die Sache ist ihm deswegen fraglich, weil er selbst zu keiner Klarheit darüber hat kommen können, wie die Erscheinung Jesu zu beurteilen sei, ob Jesus nur ein Mensch oder mehr als das gewesen ist.

Diese Unsicherheit der Beurteilung, die uns am Anfang des IV Stückes entgegengetreten ist, finden wir auch hier im VII Stück, indem der „Wohltäter", den die Juden auslieferten, näher bezeichnet wird als „der Mensch und der, der durch sein Tun kein Mensch war".

Diese Worte hat R. Seeberg beanstandet, er hält sie für eine christliche Interpolation[1]), ebenso wie die entsprechenden Worte IV, 1 und 2. Betreffs letzterer Stelle habe ich ihm nicht zustimmen können (vgl. S. 95 ff.), auch in VII, 2 kann ich keine Interpolation finden.

Ein Anzeichen späterer Zufügung erblickt R. Seeberg in der „wunderlichen Verbindung mit und" und sieht als interpoliert die Worte: „und den, der durch sein Tun kein Mensch war", an. Er stützt sich aber auf eine nicht ganz korrekte Wiedergabe der vorhergehenden Worte. Berendts bietet in seiner Übersetzung (S. 12): „den Wohltäter, den Menschen und den etc." R. Seeberg hat gelesen: „den Wohltäter der Menschen", augenscheinlich in der Meinung, dass bei Berendts ein Druckfehler vorliege. Zu dieser Meinung hat Berendts selbst den Anlass gegeben, wenn er auf S. 66 ebenso zitiert. Der slavische Text gestattet aber nur die erste Form der Übersetzung: „den Wohltäter, den Menschen". Er bietet hier den Ausdruck: dobrodjeiza muža. Die griechische Vorlage hat also gelautet τὸν εὐεργέτην (τὸν) ἄνδρα. „Wohltäter der Menschen" würde

1) A. a. O. S. 294, Anm. 77. S. 308.

heissen: dobrodjeiza muž. Das aber würde den griechischen Text τὸν εὐεργέτην τῶν ἀνδρῶν voraussetzen, was in diesem Sinne unmöglich ist. Man müsste τῶν ἀνθρώπων erwarten, das wäre aber slavisch: ljudii oder čelowjek.

Wenn nun die Worte: „und den, der etc." Interpolation wären, so hätte der erste Verfasser geschrieben: „als sie den Wohltäter, den Menschen durch Bestechung dem Tode auslieferten." Das ist unmöglich, denn es ist nicht einzusehen, warum der Verfasser zu der Bezeichnung „der Wohltäter" noch die Apposition „der Mensch" hinzugefügt haben sollte. Hat er damit etwa der Meinung, dass Jesus kein Mensch oder mehr als ein blosser Mensch war, entgegentreten wollen? Aber er ist ja selbst, wie IV, 1 ff zeigt, im Zweifel, wie er ihn beurteilen soll.

Auch die Annahme, dass die Bezeichnung „den Menschen" mit zur Interpolation gehört, macht die Sachlage nicht günstiger. Denn wenn der (christliche) Interpolator einen Hinweis auf die übermenschliche, göttliche Natur Jesu einfügen wollte, so ist nicht zu verstehen, warum er denn auch noch die nachdrückliche Betonung, dass er ein Mensch war, miteinfügte. Oder wollte er den dogmatischen Satz von den zwei Naturen in Christo zur Geltung bringen? Das ist in hohem Grade unwahrscheinlich, weil hier nicht der geringste Anlass vorlag, grade dieses Moment zu betonen. Man könnte höchstens annehmen, dass der spätere Interpolator an der kurzen Bezeichnung „der Wohltäter" Anstoss nahm und, um deutlich zu machen, was damit gemeint sei, einen Hinweis auf IV, I, sich auch in der Form an dieses Stück anlehnend, einfügte. Diese Ergänzung trägt aber keinen christlichen Charakter, sie hätte auch von jedem jüdischen Leser gemacht sein können.

Ist das der Fall, dann erscheint die Annahme, dass hier eine Interpolation in der Interpolation vorgenommen sei, überhaupt unnütz. Es liegt vielmehr sogar näher anzunehmen, dass der ganze Satz aus einer Feder stammt. Um des Gegensatzes willen wird der dem Tode Überlieferte kurzweg als „der Wohltäter" bezeichnet. Aber um klarzustellen, wen er mit diesem „Wohltäter" meint, hat der Verfasser selbst im Rückblick auf sein IV Stück einen Hinweis darauf eingefügt, dass er den meint, von dem dort die Rede war. Und er braucht die gleiche unbestimmte Ausdrucksweise, nicht nur weil er selbst im Zweifel über die Natur Jesu ist, sondern auch um den Gegensatz zu verstärken. Es erscheint ihm unglaublich, dass nicht auch die

Zeitgenossen Jesu und Augenzeugen seiner Wundertaten den gleichen Zweifel gehabt haben sollten. Und sie haben den dem Tode ausgeliefert, der nicht nur ein Wohltäter war, sondern von dem es angesichts seines Tuns sogar zweifelhaft sein musste, ob er nicht vielleicht sogar mehr als ein Mensch war. So wird auch die „wunderliche" Verbindung mit „und" verständlich. Die Apposition ist im Rückblick auf IV formuliert: der, von dem gilt, dass er ein Mensch war, und auch, dass er kein Mensch war. Der bestimmte Artikel, wenn er in der Vorlage gestanden hat, würde auf den dort so Genannten zurückweisen.

Hatten wir nun keine Ursache, in IV, 1 ff. eine Interpolation zuzugeben, so erst recht nicht hier. Nicht nur stützt eine Stelle die andere, sondern VII, 2 ist die Interpolation noch weniger zu beweisen als IV, 1 ff., und so wird VII, 2 ein direkter Beweis für die Ursprünglichkeit auch der entsprechenden Worte in IV, 1 ff.

In dem zeitlichen Zusammentreffen der frevelhaften Tötung jenes Wohltäters und des Zerreissens des Tempelvorhangs sieht der Verfasser etwas Bedeutsames. Er ist sich aber dessen bewusst, dass seine Deutung nur seine eigene subjektive Meinung ist und dass andere die Sache anders beurteilen. Er hebt das ausdrücklich am Schluss seiner Ausführungen hervor. Auch hier liegt wieder eine Unklarheit der Übersetzung vor. Berendts gibt den slavischen Ausdruck protivu korrekt durch „gegen" wieder: „Auch gegen die Ursache des Zerreissens gibt es (Aussagen)". Das protivu entspricht aber dem griechischen πρός. Hat dieses in der Vorlage gestanden, so kann es auch im Sinne von „in bezug auf" gemeint gewesen sein, der Slave aber hat es missverstanden und im feindlichen Sinne genommen.

Gemeint sein können jedenfalls nur Urteile, die den Zusammenhang der beiden Ereignisse leugnen und das Zerreissen des Vorhangs aus anderen Ursachen erklären. Dass das nur jüdische Urteile sein können, liegt auf der Hand. Waren sich die Juden bei der Kreuzigung Jesu keiner Schuld bewusst, so werden sie auch nicht geneigt gewesen sein, das gleichzeitige Zerreissen des Vorhangs mit ihrer Tat in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Das entspricht durchaus der oben erwähnten Tendenz, das Ereignis im Tempel abzuschwächen.

Nicht gemeint sein kann dagegen eine Beurteilung des Ereignisses, wie sie auf Grund der Symbolik des Hebräerbriefs in christlichen Kreisen bestand. Denn der Schlusssatz des VII

Stückes kann, mag man ihn im einzelnen so oder so ergänzen, nur den Sinn haben: In bezug auf die Ursache des Zerreissens stehen neben meiner Meinung noch andere Meinungen, die andere Ursachen annehmen. Die christliche Auffassung nimmt aber grade die gleiche Ursache an, den Tod Christi, nur in anderer Weise.

Damit ist auch deutlich, dass der Verfasser dieses Stückes nicht auf Grund der Evangelien schreibt. Hätte er aus diesen seine Kenntnis der Ereignisse geschöpft, dann wäre unbegreiflich, warum er das Zerreissen des Vorhangs und die anderen Zeichen nicht in eine Beziehung zu dem Sterben Christi gesetzt hat, sondern nur zu der Freveltat des Volkes. Denn nach den Evangelien ist ja grade das das Auffallende, dass diese Zeichen im Moment des Todes Christi eintraten. Und ebenso unbegreiflich wäre, dass er nur das eine Moment des Zerreissens des Vorhangs herausgehoben, die anderen Ereignisse wie vor allem das Erdbeben übergangen hätte.

Auffallend ist allerdings die wörtliche Übereinstimmung mit den Evangelien in der Aussage, der Vorhang sei zerrissen „von oben an bis zum Boden" = Mk. 15, 38, Mt. 27, 51 (ἀπὸ) ἄνωθεν ἕως κάτω. Dennoch kann diese Übereinstimmung noch keine Bekanntschaft mit den Evangelien beweisen.

Markus und Matthäus fügen beide zur Verstärkung noch hinzu: εἰς δύο. Es ist zu bemerken, dass Lukas nur sagt: ἐσχίσθη μέσον (23, 45) und dass das Petrusevangelium nur hat: διεράγη εἰς δύο (v. 20). Jeder Verfasser fühlt sich veranlasst zum Verbum noch eine nähere Bestimmung hinzuzufügen, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass der Vorhang nicht nur einen Riss bekommen habe, sondern völlig zerrissen sei. Wollte nun auch der Interpolator des Josephus dieses zum Ausdruck bringen, so musste er auch eine nähere Bestimmung hinzufügen. Die Wahl des Ausdruckes „von oben an bis zum Boden" ist zu naheliegend, als dass wir sie ihm nicht zutrauen könnten, auch wenn er die Evangelien nicht gekannt hat.

Jedenfalls ist diese einzige Übereinstimmung mit den Evangelien bei der starken sonstigen Abweichung zu schwach, um darauf den Beweis einer Bekanntschaft des Verfassers mit den Evangelien stützen zu können. Haben doch auch betreffs des Petrusevangeliums namhafte Forscher eine Unabhängigkeit von den Evangelien behaupten zu können geglaubt, trotzdem es mit seinem „εἰς δύο" auch wörtlich mit Markus-Matthäus überein-

stimmt und ausserdem sogar auch noch im Kontext diesen Evangelien viel näher steht als der slavische Text.

Weicht nun der Verfasser des VII Stückes in der Beurteilung des in Rede stehenden Ereignisses von anderen Beurteilern ab und nimmt er keinen Anstand, das ausdrücklich hervorzuheben, so erhellt daraus, dass es keine Fiktion ist, wenn er erklärt, Kenntnis von diesem Vorgang durch Erzählungen anderer erhalten zu haben (VII, 9). Er fusst also auf mündlicher Tradition.

Dem entspricht durchaus die Ausdrucksweise, deren sich der Verfasser bedient, so namentlich, wenn er VII, 3 sagt, dass von anderen vielen schrecklichen Zeichen „man wird erzählen können". Dass hiermit nicht die Angaben der Evangelien zusammengefasst sein können, wurde schon erwähnt. Dagegen spricht auch die Unbestimmtheit der Wendung. Hätte ein späterer Christ diese Aussage auf Grund der Evangelien gemacht, so hätte er sich bestimmter ausgedrückt, etwa dass damals noch andere Zeichen geschehen seien. Die hier gebrauchte Wendung setzt voraus, dass der Verfasser von allerlei solchen Zeichen wohl hat reden hören, aber nichts Genaueres und Sichereres, sodass er nur den allgemeinen Eindruck empfangen hat, es sei damals noch allerlei Schreckliches geschehen, ohne jedoch genaue Einzelheiten zu erfahren.

In dem „man wird von vielen Zeichen erzählen können" spricht sich das Unvermögen aus darüber zu entscheiden, was und wieviel von dem Erzählten wahr ist. Waren überhaupt beim Tode Christi irgend welche auffallende und schreckliche Erscheinungen eingetreten, so ist es selbstverständlich, dass man auch in ausserchristlichen Kreisen — ja, in diesen erst recht — davon noch viel geredet haben wird, und man wird sicher nicht sich nur auf historisch genaue Referate beschränkt haben, sondern die Fama wird, wie es immer geschieht, vergrössert und hinzugedichtet haben, — das bezeugt uns auch Jos. Bell. jud. VI, 5, 3. Dass unser Text das — wenn auch nur undeutlich — wiederspiegelt, ist ein Zeugnis dafür, dass er auf diesem Boden erwachsen ist, — dass er also in der Tat auf ausserchristlicher mündlicher Überlieferung ruht.

Denselben Eindruck empfängt man beim zweiten Abschnitt des VII Stückes, wo der Verfasser auf das zu sprechen kommt, was er über die Auferstehung Christi gehört hat.

Das leere Grab.

Dieser Abschnitt enthält den eigentlichen Prüfstein für den christlichen oder nichtchristlichen Charakter der Interpolationen. Denn da für das christliche Bewusstsein die Wirklichkeit der Auferstehung Christi das Hauptstück allen Interesses gewesen ist, so ist a priori anzunehmen, dass ein christlicher Interpolator, wenn er schon überhaupt solche Interpolationen in das Werk des Josephus hineinzubringen unternahm, dieses Hauptstück nicht gänzlich verleugnen würde.

Auf der anderen Seite werden in diesem Abschnitt Erwähnungen gemacht, die sich ausserordentlich nahe mit den Angaben des Matthäusevangeliums berühren. Wenn also irgend wo, so wird sich hier die Bekanntschaft mit den Evangelien, wenn sie vorhanden ist, nachweisen lassen müssen.

Ausserdem finden sich in diesem Abschnitt auch so nahe Berührungen mit einem anderen, fraglos auf christlichem Boden entstandenen Apokryphon, dass man an literarische Abhängigkeit denken kann und gedacht hat. Auch dieses Moment bietet einen Massstab, den Charakter der Christusstücke des slavischen Josephus zu beurteilen.

In dem vorliegenden Abschnitt fällt vor allem auf, dass der Verfasser nicht wie in den übrigen Stücken eine eigene historische Erzählung bietet, sondern nur von dem redet, was die einen und die anderen über die betreffenden Ereignisse geredet haben. Ihn interessieren also deutlich nicht die Ereignisse selbst, sondern nur die Urteile über sie.

Damit stimmt durchaus überein, dass er erst an dieser Stelle in Anknüpfung an das Zerreissen des Vorhangs und die anderen „schrecklichen" Zeichen auf die Auferstehung Jesu zu sprechen kommt. Es wurde schon oben nachgewiesen, dass ihm nicht die Auferstehung an sich, sondern nur in dem erwähnten Zusammenhang von Interesse ist [1]). Das „man sagte" und „die einen geben vor" lässt deutlich werden, dass ihm zweifelhaft erschien, ob nicht vielleicht auch die Tatsache, dass das Grab nachmals leer gefunden wurde, zu den „schrecklichen Zeichen" zu rechnen ist. So erklärt sich auch die Anknüpfung dieses Geredes mit „und" an das Vorhergehende.

1) So auch R. Seeberg, S. 294 Anm. 80.

Auf eine mündliche Überlieferung beruft sich der Verfasser hier selbst. Dass diese Überlieferung der historischen Wirklichkeit entsprochen habe und dass in der Tat „jener nach der Bestattung im Grabe nicht gefunden wurde", zweifelt er nicht direkt an. Wichtiger ist ihm das Weitere, wie diese Tatsache, wenn es eine solche ist, zu erklären sei.

Die beiden Meinungen, die er nun anführt, sind die der Christen und die (nach Mt. 28, 15) der Juden. Daraus ist aber noch nicht zu schliessen, dass der Berichterstatter eben direkt von Christen und Juden solche Meinungen hat äussern hören. In seinen Worten liegt nur die Angabe, dass solche Meinungen im Umlauf gewesen sind. Wie die Rede der Juden in einem christlichen Schriftstück erwähnt wird, so ist auch die Rede der Christen unter den ungläubigen Juden bekannt gewesen und besprochen worden.

Obgleich es nun keineswegs ausgeschlossen ist, dass der Verfasser der Stücke auch mit christlichen Kreisen Berührungen gehabt und aus ihnen einige Kunde über die Ereignisse gewonnen haben kann[1], so haben wir bisher doch noch keinerlei sicherere Merkmale dafür entdecken können. Wir haben vielmehr den Eindruck gewonnen, dass der Verfasser christlichen Kreisen fernsteht und nicht mehr von der Sache weiss, als wie jeder Jude der Zeit wissen konnte, der überhaupt ein Interesse für die Dinge hatte.

Diesen Eindruck empfangen wir auch hier. Wenn der Verfasser sagt: „ich weiss nicht, welche richtiger sprechen", so zeigt sich in diesen Worten nicht einmal eine Geneigtheit, die Rede von der Auferstehung Jesu für wahr zu halten. Im Gegenteil, die weiteren Erwägungen des Verfassers zeigen, dass er diesem Gerede sehr skeptisch gegenübersteht. Denn dass ein Toter „von sich selbst" nicht auferstehen kann, ist ihm selbstverständlich. Er müsste dann ein Engel oder gar mehr gewesen sein. Aber grade einen „Engel" hat der Verfasser Jesum ja nicht nennen können (IV, 5).

Liest man nur die Sätze 6 und 7, so scheint der Verfasser geneigt zu sein, die Rede von der Auferstehung sicher nicht für wahr zu halten. Und der 8. Satz klingt so, als ob er eher an den Diebstahl hat glauben wollen und dass ihm erst durch den

1) Vgl. dazu v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, Kp. II Judenchristentum und Judentum.

glaubwürdigen Einwand der „anderen“ auch das unmöglich gemacht worden sei.

Also nicht, weil ihm für das eine oder das andere irgend etwas spricht, bleibt er unentschieden, sondern weil in beiden Fällen gegen die verlautbarten Urteile Einwände sich erheben, ihm somit beides gleich unwahrscheinlich dünkt. Hier tritt uns wieder der objektiv abwägende Historiker entgegen, der innerlich kühl und unberührt bleibt. Nicht mit einer Silbe oder einer noch so unscheinbaren Nuance des Ausdrucks verrät er, dass ihm die erste der beiden Möglichkeiten näher steht, geschweige denn, dass ihm die Auferstehung Jesu eine feststehende Tatsache und seine Ausdrucksweise nur schriftstellerische Form ist. Sollte ein Christ je so haben schreiben können, zumal wenn ihm daran lag, der Auferstehung Christi in dem Werk des jüdischen Historikers einen Platz zu schaffen?

Auch die Annahme, dass wir es hier mit einer äusserst schlauen Fiktion zu tun haben, vermag dem Tatbestande nicht gerecht zu werden. Wenn der Verfasser nicht mehr in seinen Worten lesen lassen wollte, als was ein Josephus hätte schreiben können, so hätte er ja mit dem „ich weiss nicht, welche richtiger sprechen“, schliessen können. Nichts nötigte ihn dazu, seinen Schriftsteller noch weitere Erwägungen daran knüpfen zu lassen, die die Auferstehung fraglicher zu machen geeignet erscheinen.

Man könnte darauf einerseits erwidern, dass es ihm grade darauf angekommen sei, den Diebstahl als unmöglich zu erweisen, und dass er eben deshalb die Zahl der Wächter so übertreibend hoch angegeben habe, anderseits, dass in dem Schlusspassus von 7 (wenn Gott selbst erscheint u. s. w.) seine eigene Meinung ausgesprochen sei und dass es ihm daran gelegen gewesen sei, diese zum Ausdruck zu bringen.

Der erstgenannte Einwand scheint nicht ohne Kraft zu sein. Nach der Meinung derjenigen Kritiker, die die Geschichtlichkeit der Matthäuserzählung von der Grabeswache bestreiten, ist in ähnlicher Weise auch schon Matthäus verfahren, indem er, um das Gerede vom Diebstahl als unwahr zu widerlegen, jene Geschichte erfunden haben soll. Und das apokryphe Petrusevangelium steigert diesen Bericht ja noch, indem es die Erzählung von der Grabeswache noch weiter ausgestaltet und die Synedristen selbst am Grabe wachen lässt. Eine weitere Spur solcher Umgestaltung der Matthäuserzählung ist im Hebräer-

evangelium enthalten, wo auch eine jüdische Grabeswache vorausgesetzt erscheint (Hieron. de vir. ill. c. 2) [1]. Danach scheint es allerdings, als ob unser Bericht VII, 8 auf der gleichen Linie liege und gegenüber den apokryphen Evangelien noch eine weitere Steigerung darbiete.

Dennoch aber wäre es voreilig, auf Grund dieser Beobachtung nun auch hier schon eine solche Entwicklung der Legendenbildung als erwiesen anzusehen und die Frage nach dem Verhältnis der vorliegenden Berichte zu einander kurzweg durch deren Einordnung in das vermeintlich entdeckte Schema erledigen zu wollen.

Die scheinbare Steigerung des slavischen Berichts gegenüber dem Petrusevangelium ist nur anzunehmen unter der Voraussetzung, dass unser Verfasser das Petrusevangelium gekannt und benutzt hat. Die weiter unten vorzunehmende Untersuchung des Verhältnisses der beiden Schriften wird aber erweisen, dass, wenn überhaupt zwischen beiden Schriften ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, die Abhängigkeit eher auf seiten des Petrusevangeliums zu finden ist.

Ausserdem stellt auch das Petrusevangelium gegenüber der Matthäuserzählung nur scheinbar eine Steigerung dar. Wenn der Verfasser die Beteiligung der Synedristen an der Grabeswache zu dem Zwecke eingefügt hätte, um dadurch die Wache zu verschärfen und das Gerede von dem Diebstahl noch grundloser erscheinen zu lassen, so hätte er die Synedristen auch wirklich wachen lassen sollen. Statt dessen sagt er aber ausdrücklich, dass nur Doppelposten aus der Zahl der Soldaten ausgestellt worden seien, während die Synedristen geschlafen hätten (v. 35. 38). Ausserdem ist es auch noch keineswegs über alle Zweifel erhaben, dass Pseudopetrus das Matthäusevangelium als Quelle für sein Werk benutzt habe.

Erst recht fraglich erscheint die Notiz des Hebräerevangeliums, die gleichfalls als eine Steigerung angesehen wird [2]. Wenn es hier heisst: „Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei etc.“, so hat schon Credener richtig bemerkt, dass der servus sacerdotis nur die am

1) Ob auch die Ascensio Jesaiae 3, 14 eine jüdische Grabeswache meint, wie nach dem Zusammenhang vermutet werden kann, bleibt fraglich.

2) Z. B. von Brandt, Die evangel. Geschichte, 1893, S. 333.

Grabe aufgestellte Wache sein kann, und wollte dieser Angabe einer jüdischen Grabeswache den Vorzug vor der des Matthäus geben [1]). Mit Recht bemerkt Brandt dagegen, dass die hier vorausgesetzte umständliche Erzählung von dem Hergang, wie Jesus aus dem Grabe gekommen sei, ein „Merkmal sekundärer Mache" sei. Grade diese umständliche Auferstehungserzählung lässt aber zweifelhaft erscheinen, ob der Verfasser die Erzählung des Matthäus von der Grabeswache überbieten wollte. Der „Knecht des Hohepriesters" kann auch nur einem Missverständnis seine Entstehung verdanken.

Aber auch die Steigerung im slavischen Bericht ist nur scheinbar zu dem Zweck vorgenommen, um das Gerücht von dem Diebstahl noch schlagender zu entkräften, als Matthäus getan hatte. Auch hier müsste vor allem die Voraussetzung, dass der Verfasser die Matthäuserzählung gekannt habe und bewusstermassen habe überbieten wollen, als wahr nachgewiesen werden. Aber auch wenn sich eine Bekanntschaft mit dem Matthäusevangelium herausstellen sollte (es ist weiter unten hierauf noch zurückzukommen), wäre damit noch der erwähnte Zweck nicht bewiesen. Diesem entspricht die Form der Erwähnung jener Grabeswache nicht.

Der Interpolator bietet hier nämlich überhaupt nicht eine Erzählung, sondern ein Urteil über die Unmöglichkeit des Diebstahls, er spricht aber auch nicht sein eigenes Urteil aus, sondern führt die Meinung anderer an. Damit ist völlig offen gelassen, ob nach seiner eigenen Meinung nicht doch ein Diebstahl möglich gewesen wäre.

Es ist nicht zu übersehen, dass der Erzähler sonst nirgends sich auf Aussagen anderer beruft. Er erzählt Tatsachen, von denen er gehört hat, schlechtweg als Tatsachen, auch dort, wo er sicher nur eigene Vermutungen ausspricht. Mit einem „die und die sagten" führt er dagegen Dinge ein, die er selbst als unverbürgt bezeichnet, so die Meinungen, dass Jesus auferstanden oder dass sein Leichnam gestohlen sei (VII, 5. 6). Auch die Aussage, dass das Grab nach der Bestattung leer gefunden sei, ist nicht auszunehmen. Durch das „man sagte" drückt der Verfasser aus, dass er nicht auf Grund eigener Anschauung berichte. Somit lässt er durchaus die Möglichkeit offen, dass

1) Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften, I, 1832, S. 406.

auch dieses Gerede falsch sei, wenn er dessen Wahrheit anzuzweifeln auch keinen Grund hat.

Ebenso führt er die Grabeswache nur als Erzählung anderer an, diese aber auch nur in der Form eines Urteils. Die Angabe, dass man um das Grab Wächter gestellt habe, ebenso auch, dass ihre Zahl sehr gross gewesen sei, gehört als Begründung mit zu jenem fremden Urteil. Für die Richtigkeit dieser Zahl tritt der Erzähler selbst gar nicht ein.

Diese Form der Darstellung spricht direkt dagegen, dass der Verfasser diese Zahl, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, selbst erfunden und eingesetzt habe.

Es kommt dazu, dass die Stellung dieser Notiz hinter den Ausführungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Auferstehung einem solchen Interesse nur schlecht dient. Hätte der Verfasser sagen wollen: ein Diebstahl kann es nicht gewesen sein, somit wird man die Auferstehung für wahr halten müssen, — dann hätte er seine Ausführungen auch so ordnen müssen, dass das Schwergewicht auf die Auferstehung gefallen wäre. Das war um so notwendiger, als er ja eine direkte Bejahung der Auferstehung zu vermeiden für nötig erachtet hatte.

Durch diese Gruppierung der Gedanken wird auch die andere Möglichkeit ausgeschlossen, dass der Schlusssatz der Auferstehungsausführungen die eigentliche Pointe des ganzen Abschnitts bilde. Wäre das, dass Gott selbst in Jesu erschienen sei, die eigene Meinung des Verfassers gewesen, die er den Lesern als die richtige hat nahelegen wollen, so hätte er die Aufmerksamkeit der Leser von ihr nicht durch die Notiz über den eventuellen Diebstahl ablenken und so als letzten Eindruck nur Zweifel und Unsicherheit hervorrufen dürfen. Solche feine Überlegung müssen wir dem Interpolator unbedingt zutrauen, wenn er wirklich ein so feiner Kopf gewesen sein soll; dass er, ohne ein einziges Mal sich zu verraten, die Fiktion der Autorschaft des Josephus aufrecht zu erhalten verstanden hat.

Dass in jenem Satz die eigene Meinung des Verfassers ausgesprochen ist, wird aber endgültig dadurch widerlegt, dass hier überhaupt nicht die Meinung, Gott sei in Jesu erschienen, ausgesprochen wird. Damit widerlegt sich auch die Behauptung Schürers, dass hier der christliche Standpunkt des Verfassers, der ganz patripassianisch sei, hinreichend kräftig hervortrete [1]).

1) A. a. O. Sp. 265.

Schürer übersieht, dass es sich hier um ganz allgemein gefasste Erwägungen handelt, aber nicht um die Frage, welche von den genannten Möglichkeiten auf Jesum zutreffe. Denn nicht das will der Verfasser feststellen, wie die Auferstehung Jesu möglich war, sondern vielmehr, warum sie nicht möglich war.

Einen Diebstahl des Leichnams Jesu erklärt er ausschliessen zu müssen, weil dem die bestimmte Aussage entgegensteht, dass er wegen der starken Bewachung des Grabes „nicht möglich" war. Wenn er nun trotzdem nicht weiss, welche richtiger sprechen", so ist schon daraus deutlich, dass ihm auch die Auferstehung gleich unmöglich erschienen ist. Und eben dieses ist es auch, was er im 7. Satz begründet („denn . . ."). Er tut es damit, dass er die in Frage kommenden Erklärungen ablehnt.

Dass ein Toter „von sich selbst" nicht auferstehen kann, ist ihm selbstverständlich. Denkbar wäre es nur „mit Hilfe des Gebetes eines anderen Gerechten". R. Seeberg hat schon richtig empfunden, dass hier — in Anwendung auf Jesum — diese Möglichkeit ausgeschlossen werden soll: „wer sollte das für den wider das Gesetz handelnden Mann tun?" [1]) Dass das die Meinung ist, erhellt aus der Fortsetzung. Eine Auferstehung wäre zweitens denkbar, wenn ein Engel oder ein anderer von den himmlischen Gewaltigen in Frage käme. Aber auch diese Möglichkeit lässt sich auf den vorliegenden speziellen Fall nicht anwenden, denn grade dieses hat der Verfasser schon früher (IV, 5) ausdrücklich erklärt von Jesu nicht annehmen zu können.

Ist nun auch diese zweite Möglichkeit ausgeschlossen, so erst recht — die Steigerung ist zu beachten —, dass Gott selbst es gewesen sei. Dass Gott erscheinen kann wie ein Mensch und vollbringen, was er will, und somit auch wandeln mit den Menschen und fallen und sich legen und auferstehen, wie es seinem Willen gemäss ist, — das ist ja angesichts der Allmacht Gottes unbedingt zuzugeben. Aber wer wollte im Ernst glauben, dass Gott das alles im vorliegenden Fall getan haben sollte? Mir scheint die umständliche Ausführlichkeit, mit der diese Möglichkeit beschrieben wird, grade dem Zwecke zu dienen, die Absurdität des Gedankens, Gott selbst sollte in Jesu erschienen sein, nachzuweisen. Man beachte das „wandelt mit den Menschen und fällt und sich legt". Die Vorstellung, dass Gott selbst gewandelt sei mit den Menschen wie jener Wunder-

1) A a. O. S. 294, Anm. 84.

täter und dass er das Schicksal erfahren wie jener, erscheint dem Verfasser so unvollziehbar, dass er das nur aussprechen zu müssen meint, um jede Anwendung dieser Möglichkeit auf den Fall Jesus abzuweisen.

Nun hat R. Seeberg richtig hervorgehoben, dass es eine altchristliche Wendung sei, dass Gott menschlich oder in Menschengestalt erscheint [1]). Er zieht daraus den Schluss, dass dieser Satz vermutlich ein späterer Zusatz sein werde, der nicht vom Verfasser selbst stamme. Mir scheint auch hier diese Annahme einer Interpolation in der Interpolation unnötig zu sein.

Es ist keineswegs unmöglich, dass ein Jude von sich aus darauf gekommen sei, alle nur denkbaren Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen, wenn ihm das Gerücht von der Auferstehung Jesu mit solcher Bestimmtheit entgegengetreten ist, wie die Anhänger Jesu sie bekundet haben. Es ist aber auch keineswegs ausgeschlossen, dass er erst durch die Behauptung der Gottheit Jesu seitens der Christen dazu veranlasst worden ist.

Wir brauchen deshalb noch nicht wegen dieser einen Stelle nähere Berührungen mit christlichen Kreisen anzunehmen, von denen wir sonst keine Spuren gefunden haben. Ist den Juden die Behauptung der Jünger, dass Jesus tatsächlich auferstanden sei, bekannt geworden, so doch sicher auch die Begründung dieser Behauptung durch die Behauptung der Gottheit Christi. War ja doch das eine wie das andere nicht eine Geheimlehre der Jünger Christi, sondern wurde von ihnen unverhüllt in ihrer Propagandawirksamkeit verkündet.

Dass der Verfasser über diese Lehrwirksamkeit der Jünger einigermassen orientiert gewesen ist, bekundet er selbst im noch zu besprechenden V Stück seiner Interpolationen. So unmöglich und absurd ihm jene Behauptungen auch geklungen haben mögen, als ernst und gerecht denkender Mann wagt er hier nicht gleich zu verurteilen, zumal auch das Gegenteil, den Diebstahl des Leichnams Jesu, für glaubwürdiger zu halten ihm durch die Aussagen „anderer“ schwer gemacht wird.

Der vorgetragenen Beurteilung des Schriftstückes scheint nun aber der 8. Satz zu widerstreiten, wenn man nämlich in Betracht zieht, dass von der Grabeswache ja grade in einer christlichen Schrift erzählt wird, somit der Hinweis auf die Unmöglichkeit eines Diebstahls des Leichnams Jesu als eine christ-

1) A. a. O. S. 294, Anm. 85

liche Rede sich zu erkennen gibt. Liegt nicht sogar in dem „andere aber sagten" ein versteckter Hinweis auf das Matthäusevangelium? Oder verrät nicht wenigstens der Verfasser hier seine Bekanntschaft mit diesem Evangelium, zumal ja auch grade das Gerücht von dem Diebstahl im gleichen Evangelium bezeugt ist?

Vorzugsweise auf den letztgenannten Punkt stützt Schürer seine Behauptung, dass eine Bekanntschaft des Verfassers mit den Evangelien „mit Händen zu greifen" sei. Er vergisst dabei aber, dass auch dort, wo die Geschichtlichkeit der Erzählung von der Grabeswache bestritten wird, grade dieses eine Stück, die Verbreitung des Gerüchts von dem Leichendiebstahl unter den Juden (Mt. 28, 15), unbeanstandet bleibt. Hierin, dass ein solches Gerücht im Umlauf war, erblickt man ja grade die Wurzel, aus der die Legende von der Grabeswache erwachsen sei, — die christliche Antwort auf jenes jüdische Gerede.

Dass solches Gerede in der Tat unter den Juden im Umlauf gewesen ist, bezeugt auch Justin (Dial. 17. 108), indem er in einer Art und Weise davon redet, die deutlich werden lässt, dass er hier nicht nur auf Matthäus fusst, sondern auch über anderweitige Kenntnis verfügt. Und auch in der späteren jüdischen Literatur begegnet es uns[1]). Was die Toledoth Jeschua über den Leichendiebstahl berichten[2]), trägt so deutlich den Charakter gehässig vergrübernder Mache, dass es nur verständlich ist unter der Voraussetzung, dass tatsächlich eine solche Rede ein fester Bestandteil der jüdischen Tradition gewesen ist.

Aus der Erwähnung dieses Gerüchts in der Josephusinterpolation lässt sich demnach kein Schluss auf Bekanntschaft des Verfassers mit dem Matthäusevangelium ziehen. War der Verfasser, wie wir konstatiert haben, in der Tat ein Jude, so bedurfte er nicht der Vermittlung durch ein christliches Evangelium, um von diesem Gerücht zu vernehmen. Matthäus konstatiert ja ausdrücklich, dass dieses Gerücht auch noch in seiner Zeit in Umlauf gewesen sei (μέχρι τῆς σήμερον 28, 15). Und annähernd in derselben Zeit wie Matthäus hat, wie noch näher zu erweisen sein wird, auch unser Verfasser seinen Bericht geschrieben.

Auch die Erwähnung der Grabeswache selbst beweist nicht eine Bekanntschaft mit dem Matthäusevangelium. Sie könnte als

---

1) R. Seeberg, a a. O. S. 294, Anm. 81.
2) Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, 1700, I S. 190 ff.

Beweis nur fungieren, wenn die Voraussetzung feststände, dass erst Matthäus die Erzählung, die er bietet, ersonnen habe, um das Gerücht vom Leichendiebstahl zu widerlegen, und dass weder vor noch ausser seinem Evangelium diese Geschichte erzählt worden ist. Es ist aber einfach eine historische Unmöglichkeit anzunehmen, sowohl dass jenes jüdische Gerücht erst so spät — zu der Zeit, als Matthäus schrieb, — aufgetaucht sein sollte, als auch, dass es vor Matthäus unwidersprochen geblieben sei. Selbst zugestanden, dass die Erzählung von der Grabeswache eine Legende sei, wird doch diese Legende ebenso wie das Gerücht, dem sie ihren Ursprung verdankt, lange vor Matthäus in gewissen Kreisen bekannt gewesen und von Matthäus nur in sein Evangelium aufgenommen worden sein.

Ausserdem ist auch die Beobachtung des schriftstellerischen Verfahrens des ersten Evangelisten der Annahme, er sei der Erfinder jener Legende, nicht günstig. Wenn man beobachtet, wie sehr er von seinen Quellen, z. B. von Markus, abhängig ist und wie wenig frei er mit seinen Vorlagen schaltet und waltet, selbst dort, wo er die Stoffe in eigner Weise gruppiert und verwertet, so wird man es nur schwer glaublich finden können, dass derselbe Mann einzelne Geschichten völlig frei erfunden haben sollte.

Die Erzählung von der Grabeswache gehört zu dem Sondergut des Matthäus. Dem emsig nach Material forschenden Lukas ist sie nicht bekannt geworden. Schon das führt angesichts dessen, dass das Matthäusevangelium fraglos auf judenchristlichem Boden entstanden ist, dazu, die Quelle für die in Rede stehende Erzählung in jüdischen, bezw. judenchristlichen Traditionskreisen zu suchen. War das Gerücht von dem Leichendiebstahl unter den Juden in Umlauf, so wird der Einwand dagegen, dass das Grab ja bewacht gewesen sei, auch nur in Kreisen, die jenen nahe standen, aufgebracht worden sei.

Bedurfte also der Verfasser der Josephusinterpolation nicht erst der Bekanntschaft mit dem Matthäusevangelium, um von jenem Gerücht und dem Einwand dagegen zu erfahren, so braucht er auch nicht einmal notwendig dazu Berührungen mit judenchristlichen Kreisen gehabt zu haben. Denn da wir uns doch nicht die Gesamtheit der damaligen Judenschaft nach dem Bilde der Synedristen von Hass erfüllt gegen alles Christliche denken dürfen [1]), so spricht alle historische Wahrschein-

1) Vgl. v. Dobschütz a. a. O.

lichkeit dafür, dass jener Einwand auch unter den Juden nicht ohne Eindruck geblieben sein wird, zumal wenn der Erzählung von der Grabeswache doch irgend welche historische Tatsachen zugrunde liegen sollten. Es steht aber auch nichts der Annahme im Wege, dass unserem Verfasser manche Kunde aus christlichen Traditionskreisen zu Ohren gekommen sein mag.

Dass er aber in der Tat seine Angabe jedenfalls nicht aus dem Matthäusevangelium geschöpft hat, ist sowohl aus ihrer Form, wie der Art und Weise, wie sie hier auftritt, zu erschliessen.

Während Matthäus nur erzählt, dass überhaupt Wächter beim Grabe aufgestellt gewesen seien und zwar römische Soldaten, ferner, dass die Synedristen das Grab auch noch versiegelt hätten, weiss unser Verfasser von der Versiegelung nichts und gibt in Abweichung von Matthäus an, dass die Wächter „rund um das Grab" gestellt worden seien, und zwar Römer und Juden. Ausserdem kennt er auch die Zahl der Wächter und gibt dazu diese in einer sehr auffälligen Form an. Zu diesen Abweichungen bot ihm seine „Vorlage" keine Anhaltspunkte. Da diese Abweichungen somit nicht als rein zufällige beurteilt werden können, so müssten sie durch ein bestimmtes Interesse des Interpolators veranlasst worden sein. Das könnte nur das Interesse gewesen sein, durch Steigerung der einzelnen Angaben jenes Diebstahlgerede noch kräftiger als unhaltbar zu erweisen, als es bei Matthäus geschehen ist. Es ist aber schon nachgewiesen worden, dass dieses Interesse bei unserem Verfasser nicht wahrzunehmen ist. Im Gegenteil, wenn man seine Ausführungen ohne Voreingenommenheit liest und auf sich wirken lässt, so gewinnt man durchaus den Eindruck, dass der Diebstahl ihm immer noch weniger unwahrscheinlich erscheint als die Auferstehung.

Entscheidend ist die Zahlenangabe. Davon, dass als Wächter hier — im Gegensatz zu Matthäus — Römer und Juden genannt werden, ist zunächst abzusehen. Denn wenn Matthäus auch die Synedristen sich Wächter von Pilatus erbitten lässt, also sichtlich nur römische Soldaten als Wächter kennt, wie auch aus 28, 11 ff. erhellt, so lässt er doch auch die Synedristen zum Grabe kommen, um es zu versiegeln. So könnte immerhin ein Missverständnis der Vorlage die Annahme veranlasst haben, dass auch die Juden beim Grabe geblieben seien. Wie ist aber der Verfasser zu seiner eigentümlichen Zahlenangabe gekommen? Eigentümlich ist sie nicht wegen der Grösse der Zahlen über-

haupt, sondern weil die Zahl der Juden so sehr viel grösser als die der Römer angegeben wird. Eine einfache „Übertreibung“ [1]) ist das nicht, denn warum ist nur die eine Zahl so übertrieben? Auch die Zahl der Römer ist ja reichlich hoch gegriffen, aber die der Juden steht in keinem Verhältnis zu ihr. Dieses Missverhältnis der Zahlen scheint auch der Schreiber des slavischen Cod. Mosqu. Acad. bemerkt zu haben, denn er gibt die Zahl der Römer gleich der der Juden auf 1000 an. Diese Korrektur kann freilich auch auf einem einfachen Versehen beruhen. Jedenfalls ist das aber eine Abänderung des ursprünglichen Textes, der 30 und 1000 bot.

Die Differenz der Zahlen macht es m. E. unmöglich anzunehmen, dass der Verfasser von sich aus diese Zahlenangaben eingesetzt hat, denn es ist kein Grund dafür ausfindig zu machen, warum er, wenn die Matthäuserzählung seine Vorlage gewesen ist, gerade die Zahl der Juden und zwar diese allein so überaus hoch angab, zumal die Vorlage nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür bot

Aber auch anderen Gewährsmännern des Interpolators ist eine solche Differenz in den Zahlenangaben nicht zuzutrauen. Dass überhaupt eine feste Tradition in betreff dieses Punktes nicht bestand, wird durch die Acta Pilati bewiesen. In der von Tischendorf mit B bezeichneten (jüngeren) Rezension dieses Apokryphons wird die Zahl der Grabeswächter auf 50 angegeben [2]). Das mag reine Willkür sein, lässt aber doch erkennen, dass die Zahlenangaben nicht feste Elemente in der Tradition gewesen sind. Es ist demnach anzunehmen, dass man die Geschichte bald so, bald so erzählte, hier von Römern, dort von Juden redete und nun auch die Zahl bald höher, bald geringer angab. So ist zu schliessen, dass die vorliegenden, so merkwürdig differierenden Zahlen überhaupt nicht einer Quelle entstammen, sondern dass hier verschiedene Überlieferungsformen zusammengeflossen sind. Hier haben wir m. E. eine direkte unverkennbare Bestätigung dessen, dass es keine Fiktion ist, wenn der Verfasser sich auf ein „man sagt“, „andere aber sagten“ beruft, dass er also in der Tat auf Grund damals im Umlauf gewesener Traditionen geschrieben hat.

1) R. Seeberg, a. a. O. S. 294, Anm. 86.

2) Tischendorf. Evv. apocr. p. 316.

Der Josephusbericht im Vergleich mit dem Petrusevangelium.

Eine durchaus andere Luft atmet man, wenn man vom Josephusbericht kommend in den Bereich des Petrusevangeliums tritt, — es ist durchaus die gleiche Luft, die auch aus der evangelischen Überlieferung entgegenweht.

Vor allem ist es die — trotz der zahlreichen Abweichungen — grosse Fülle der direkten Berührungen mit den kanonischen Evangelien, die beim Petrusevangelium in die Augen fällt. Ja, oft sind es ganz wörtliche Übereinstimmungen, also nicht nur solche, die sich auf die Sache, sondern auch solche, die sich auf den Ausdruck beziehen. Als Beleg seien nur einige der signifikantesten Verse nebeneinandergestellt:

Pt. 3: ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.

Mk. 15, 43: εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

Pt. 7: καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον.

Mk. 15, 17: καὶ ἐνδιδύσκουσιν (Joh. 19, 2: περιέβαλον) αὐτὸν πορφύραν.

Pt. 8: καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου.

Mt. 27, 29: καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν (Mk. 15, 17: ἀκάνθινον) ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.

Pt. 20: καὶ .... διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ... εἰς δύο.

Mk. 15, 38: καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο.

Pt. 30: παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωσιν τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά.

Mt. 27, 64: κέλευσον οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἴπωσιν τῷ λαῷ· ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χείρων τῆς πρώτης.

Pt. 45: ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ.

Mk. 15, 39: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

Pt. 55. 56: καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμε-

Mk. 16, 5. 6: καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς

νον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου .... περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς .... τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν· .... ἴδετε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν ....

Pt. 57: τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον.

δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν καὶ ἐξεθαμβήθησαν. ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· .... Ἰησοῦν ζητεῖτε ... τὸν ἐσταυρωμένον. ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν (Mt. 28, 6: ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο).

Mk. 16, 8: καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον .... ἐφοβοῦντο γάρ.

Es sind hier aus der grossen Zahl der Berührungen und Parallelen, die sich durch das ganze Petrusevangelium hindurchziehen, nur einige Beispiele herausgegriffen, aber auch sie allein zeigen schon evident, ein wie enges Verwandtschaftsverhältnis zwischen diesem Apokryphon und den kanonischen Evangelien besteht. Es ist so eng, dass ein Forscher wie Zahn es kurzweg als „ein Verhältnis sklavischer und bettelhafter Abhängigkeit" charakterisiert [1]).

Auf der anderen Seite weist dagegen das Petrusevangelium so starke Abweichungen auf, dass es begreiflich erscheint, dass andere Gelehrte eine Bekanntschaft mit den kanonischen Evangelien leugnen. Hierher gehört vor allem, dass nicht Pilatus, sondern Herodes das Urteil über Jesum spricht, dass die Juden es sind, die Jesum kreuzigen, die Inschrift aufs Kreuz setzen, die Kleider durchs Los verteilen, dass die Ältesten selbst an der Bewachung des Grabes sich beteiligen, ferner die ganze kühne Ausmalung des Auferstehungsvorgangs und vieles andere.

Mag nun das Petrusevangelium direkt abhängig von den kanonischen Evangelien sein oder mag es nur auf denselben Quellen (mündlicher oder schriftlicher Art) ruhen, in jedem Fall ist unverkennbar, dass es auf dem gleichen Boden erwachsen ist wie die kanonischen Evangelienschriften. Und das hat ihm seinen Charakter aufgeprägt. Denn mögen vielleicht auch häretische Einflüsse eingewirkt haben, so hat doch jedenfalls ein christlicher Geist den Verfasser beherrscht. Das zeigt sich in ganz gelegentlichen Wendungen (vgl. z. B. die Tagesbezeichnung ἡ κυριακή v. 35, die durchgehende Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι als einheitliche Grösse u. a.), ebenso in den Interessen, welche den

1) Das Evangelium des Petrus, 1893, S. 49.

Verfasser bestimmen, besonders dass er bestrebt ist, die Tatsächlichkeit der Auferstehung über jeden Zweifel zu erheben, und zu dem Zweck alles das, was zur Erhärtung dieser Tatsache dienen kann, geflissentlich hervorstellt. Unverkennbar deutlich ist auch die christologische Anschauung des Verfassers ausgesprochen. Dass Jesus wahrhaftig der υἱὸς τοῦ θεοῦ ist, der σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων, steht ihm fest. Besonders bedeutsam ist es, dass er ihn sonst kurzweg immer nur ὁ κύριος nennt, nie mit dem historischen Namen Jesus.

Hierin, in der Unterdrückung des Namens Jesus, berührt sich mit dem Petrusevangelium der slavische Josephusbericht. Aber es ist zugleich auch deutlich, dass die Gründe gänzlich verschiedene sind. Dem Verfasser des Petrusevangeliums erscheint der historische Name Jesus zu gering, er braucht statt seiner die höheren, im Bekenntnis der Gemeinde festgewurzelten Namen, denn jener Jesus, von dem er erzählt, ist in seiner Vorstellung schlechthin „der Erhöhte". In dem Josephusbericht fehlt dagegen jede Andeutung, dass Jesus dem Verfasser eine besonders hochzuschätzende Persönlichkeit gewesen sein könnte. Und aus d i e s e m Grunde scheint, wie schon (S. 85) hervorgehoben worden ist, auch der Jesusname vermieden zu sein.

Damit stimmt durchaus überein, dass die Josephusabschnitte auch sonst an keiner Stelle ein sicheres Indizium dafür enthalten, dass sie von einem Christen herrühren.

Die Berührungen mit den Evangelien beweisen nichts. Denn dass diese keineswegs nur aus Bekanntschaft mit den Evangelien eine Erklärung finden, vielmehr eine solche Bekanntschaft ausschliessen, ist bereits nachgewiesen worden.

Dieser Nachweis empfängt durch eine Vergleichung der Josephusstücke mit dem Petrusevangelium seine volle Bestätigung. Man braucht nur die oben mitgeteilten Parallelstellen zwischen dem Petrusevangelium und den kanonischen Evangelien aufmerksam zu lesen, um zu merken, wie sehr Pseudopetrus auch dort, wo er abweicht, unter dem Banne der christlichen Überlieferung steht. Unwillkürlich kommen ihm immer wieder Wendungen in die Feder, die nicht nur durch die Darstellung der kanonischen Erzählung bestimmt erscheinen, sondern auch wörtlich mit dieser übereinstimmen, auch wenn sie an einer ganz anderen Stelle auftreten, als wo sie in den Vorlagen stehen.

Wenn also ein Christ die Josephusabschnitte geschrieben und zwar auf Grund des gleichen Materials wie Pseudopetrus

gearbeitet hätte, so müsste es ein Mann nicht nur von ganz raffinierter Schlauheit, sondern auch ein Meister in der Fälschungskunst gewesen sein. Denn auf der einen Seite müssten wir bei ihm voraussetzen, dass er unablässig darauf bedacht gewesen sei, nicht nur überhaupt jede noch so unscheinbare Wendung, die ihn als Christ verraten könnte, zu vermeiden, sondern auch bei der Benutzung der Evangelien sich gerade von einer Beeinflussung in der schriftstellerischen Form freizuhalten. Mit einem Wort, er müsste darauf bedacht gewesen sein, sich auch nicht zwischen den Zeilen zu verraten.

Auf der anderen Seite müssten wir ihm die Anerkennung zu teil werden lassen, dass ihm die Täuschung geradezu meisterhaft gelungen ist. Denn obgleich Berührungen mit den Evangelien vorliegen, der Verfasser also solche — wenn er die Evangelien benutzt hat — nicht gescheut hat, so sind diese Berührungen doch nicht derart, dass sie eine Bekanntschaft mit den Evangelien beweisen. Der Fälscher müsste sich also dessen bewusst gewesen sein, dass nicht solche Berührungen an sich, sondern solche nur in ihrer schriftstellerischen Form, sowie auch überhaupt nebensächliche, unscheinbare Wendungen ihn überführen konnten. Er müsste darauf bedacht gewesen sein, seine Fälschung vor Entdeckung auch durch eine eingehende kritische Untersuchung zu schützen. Und er müsste vorausgesehen haben, dass eine solche Untersuchung sich möglicherweise nicht nur darauf richten würde, ob wirklich Josephus der Verfasser gewesen ist, sondern auch darauf, ob nicht die Interpolationen von einem Christen und auf Grund der Evangelien hergestellt seien. Ein solches Mass von schlauer Voraussicht wird man einem antiken Fälscher nicht zutrauen dürfen!

So grundverschieden die beiden Berichte, das Petrusevangelium und die Josephusinterpolationen, auch sind, so fehlt es doch nicht an einigen ganz direkten Berührungen, die so eigentümlicher Natur sind, dass sie hier nicht unbemerkt bleiben dürfen.

Die Berührungen zwischen dem Josephusbericht und dem Petrusevangelium.

Dass das Petrusevangelium in engster Beziehung zu den kanonischen Evangelien steht, unterliegt keinem Zweifel, mag man dieses Verwandtschaftsverhältnis nun aus direkter Benutzung der kanonischen Evangelien herleiten oder auf Benutzung des-

selben Quellenmaterials zurückführen. Um so auffallender sind die starken Abweichungen. Wo stammen diese her? Sind es nur freie Erfindungen des Verfassers, wie vielfach angenommen wird, oder fusst der Verfasser auch hier, vielleicht auch nur zum Teil, auf irgend welchen Quellen?

Diese Frage ist erneut aufzuwerfen, wo jetzt ein Schriftstück bekannt geworden ist, das auffallenderweise gerade auch in den Abweichungen von den kanonischen Evangelien Berührungen mit dem Petrusevangelium aufweist.

Die wichtigsten dieser Berührungen zwischen dem Petrusevangelium und dem Josephusbericht sind vor allem, dass beiderorts die Kreuzigung Jesu nicht von Pilatus, sondern von den Juden vollzogen wird und dass an der Grabeswache neben den Römern auch Juden teilnehmen. Namentlich der letztere Punkt ist bemerkenswert, weil eine jüdische Grabeswache anderweitig nur noch im Hebräerevangelium bezeugt ist. Neben den genannten zwei Stücken lenkt Berendts [1]) die Aufmerksamkeit auch noch auf die Notiz Pt. 26, dass die Jünger sich von den Juden verfolgt wähnen ὡς τὸν ναὸν θέλοντις ἐμπρῆσαι, was an jene im slavischen Josephus erwähnte Inschrift im Tempel erinnert, die als Grund der Kreuzigung Jesu seine Weissagung gegen Stadt und Tempel angab.

Liegt hier eine Abhängigkeit des einen Berichtes vom anderen vor und auf welcher Seite liegt die Abhängigkeit?

Die erwähnte Notiz steht im Petrusevangelium im Zusammenhang der Erzählung von dem Tode Jesu. Unmittelbar vorher ist über die Zeichen berichtet, die bei dem Tode Jesu eintraten, über die Finsternis, über das Zerreissen des Vorhangs im Augenblick des Sterbens Jesu und über das Erdbeben, als der Leichnam Jesu auf die Erde gelegt wurde. Ausdrücklich hebt der Erzähler hervor, dass durch diese Zeichen Furcht und Schrecken erregt worden seien. Im Anschluss daran heisst es dann v. 25: „Da sahen die Juden und die Ältesten und die Priester, welches Übel sie sich selber zugefügt, und fingen an zu jammern und zu sprechen: Wehe über unsere Sünden, es naht sich das Gericht und das Ende Jerusalems". Gleich darauf erzählt Pseudopetrus v. 28, dass die Schriftgelehrten und Pharisäer und Ältesten gerade deshalb, weil das Volk murrte und sich an die Brust schlug und sich vor den Zeichen entsetzte, die durch den Tod Jesu ge-

1) A. a. O. S. 67 f.

schehen waren, an Pilatus die Bitte um Bewachung des Grabes gerichtet hätten. Zwischen beiden Notizen heisst es dann von den Jüngern v. 26, dass sie sich versteckt hätten, weil sie von den Juden „gesucht wurden wie Missetäter und als solche, die den Tempel anzünden wollten".

Diese Angabe passt nur schlecht in den Zusammenhang, in dem sie steht. Vorher und nachher ist von der Furcht der Juden die Rede und durch nichts ist angedeutet, was in den Jüngern Furcht vor einer Verfolgung und noch dazu gerade aus diesem Grunde (Bedrohung des Tempels) erweckt haben könnte.

Daraus geht jedenfalls das Eine sicher hervor, dass Pseudopetrus diese Angabe nicht frei erfunden hat, sondern sie ihm von anderswoher dargeboten worden ist. Denn was sollte ihn veranlasst haben, eine solche Notiz einzufügen, wo sie weder durch den Zusammenhang veranlasst war, noch auch als Anknüpfungspunkt für eine spätere Erzählung diente?

Nun legt es die Josephusnotiz von der Inschrift im Tempel (VI) allerdings nahe, in ihr die Quelle für die Petrusnotiz zu erblicken. Diese Vermutung könnte sich darauf stützen, dass dort gerade die Kreuzigung Jesu zu seiner Weissagung von der Zerstörung der Stadt und der Verödung des Tempels in Beziehung gesetzt ist, und dass Pt. 25 auch gerade bei Gelegenheit der Kreuzigung das „Ende Jerusalems" in den Gesichtskreis gezogen ist. Auch für das letztere könnte dann die Josephusnotiz den Anlass geboten haben.

Dennoch ist diese Vermutung als irrig abzuweisen, vor allem schon deshalb, weil in der Josephusnotiz nur von einer Weissagung Jesu die Rede ist, die durch nichts nahelegte, dass die Jünger es sein könnten, die durch ein „Anzünden des Tempels" sie zum Teil verwirklichen würden. Man müsste annehmen, Pseudopetrus habe jenes Wort Jesu dahin verstanden, dass Jesus von einem solchen Plan der Jünger gewusst und dessen Ausführung im Auge gehabt habe. Aber zu solch einem unglaublichen Missverständnis bot die Josephusnotiz nicht den geringsten Anlass, auch nicht einmal damit, dass sie diese Weissagung Jesu als Grund seiner Hinrichtung hinstellt. Nach ihr ist Jesus gekreuzigt worden, weil er überhaupt nur von einer Vernichtung der heiligen Stätten geredet hatte, also wegen Lästerung. Dass die Juden auch nur den Verdacht gegen ihn gehegt hätten, er habe selbst diese Vernichtung herbeiführen wollen, ist nicht einmal entfernt angedeutet.

Dazu kommt, dass Pseudopetrus diese Weissagung Jesu nicht erst aus der Josephusinterpolation kennen gelernt hat, sondern sie bereits aus der kanonischen Überlieferung kannte, die sie aber nicht in Beziehung zu der Kreuzigung Jesu setzte. Was sollte ihn, wenn er die Hauptmasse seines Stoffes aus der kanonischen Überlieferung schöpfte, veranlasst haben, aus der Josephusnotiz ein jener Überlieferung widersprechendes, auf Jesum bezügliches Moment herauszuheben, um es in bezug auf die Jünger zu verwerten? Dass er das getan haben sollte, ist um so weniger wahrscheinlich, als ja gar keine Nötigung für ihn vorlag, überhaupt eine so detaillierte Grundangabe für die Furcht der Jünger in seine Erzählung einzusetzen. Hat er eine solche Grundangabe doch eingesetzt, so kann es nur geschehen sein, weil sie ihm in seinen Quellen dargeboten wurde. Er hat sie dann nur einfach herübergenommen, aber nicht erst auf Grund einer ganz anders lautenden Notiz durch eine keineswegs naheliegende Erwägung zusammenkombiniert.

Eher ist schon das Umgekehrte denkbar, dass der Verfasser der Josephusinterpolation auf Grund der Angabe des Petrusevangeliums seine Notiz formuliert habe. Hatte er gelesen, dass die Jünger auf Grund des Verdachtes, den Tempel anzünden zu wollen, verfolgt wurden, so lag für ihn die Vermutung nahe, dass auch Jesus auf Grund einer ähnlichen Anklage hingerichtet worden sei. Dennoch ist auch diese Annahme nicht zulässig. Denn die Petrusnotiz bot keinen Anlass, auch „die Zerstörung der Stadt" mit in die Anklage wider Jesum hineinzuziehen. Man müsste annehmen, dass der Verfasser der Josephusinterpolation die Petrusnotiz mit der ihm anderswoher bekannten Weissagung Jesu von dem Untergange Jerusalems und des Tempels kombiniert habe und so zu seiner Angabe gelangt sei. Aber wusste er, der Jude, überhaupt schon etwas von jener Weissagung Jesu wider die heiligen Stätten, so bedurfte es für ihn nicht auch noch erst einer Kenntnis der Petrusnotiz, um, wenn er keinen anderen Hinrichtungsgrund kannte, diese Weissagung für den wirklichen Anklagepunkt zu halten. Jedenfalls wird man nicht mit Sicherheit schliessen dürfen, dass er das Petrusevangelium gekannt haben müsse.

Durchsichtiger ist die Sachlage bei den beiden anderen Stücken, sowohl bei der Erzählung von der jüdischen Grabeswache, als auch bei den Notizen über die Kreuzigung Jesu.

Was zunächst die Grabeswache anlangt, so decken sich der

Josephusbericht und das Petrusevangelium vor allem darin, dass sie beide die Unmöglichkeit des Diebstahls angesichts der ausserordentlichen Schutzmassnahmen stärker betonen als Matthäus. Diese Übereinstimmung spricht aber noch nicht für eine Abhängigkeit des einen Berichts von dem anderen. Denn in beiden Fällen erklärt sich diese stärkere Betonung aus dem Zusammenhang, in den die Erzählung hineingestellt ist, zur Genüge. Dass beide Berichte von einander unabhängig diese Betonung vornehmen, erhellt daraus, dass die Gründe dafür völlig verschiedene sind. Bei Pseudopetrus waltet durchaus das Interesse vor, das Wunder der Auferstehung möglichst stark hervorzuheben, und demgemäss musste er auch die Erzählung von der Grabeswache so gestalten, dass der Gedanke an einen eventuellen Diebstahl völlig ausgeschlossen erschien. Der Josephusinterpolator will dagegen seinen Zweifel, welche richtiger sprechen, begründen und tut das durch den Hinweis auf die Unmöglichkeit ebenso der Auferstehung wie auch des Diebstahls (vgl. S. 190).

Fraglich könnte nur erscheinen, ob vielleicht die Notiz von der Anwesenheit von Juden bei der Grabeswache aus einem Bericht in den anderen übergegangen ist Aber auch hierin kann jedenfalls der Josephusinterpolator nicht vom Petrusevangelium abhängig sein. Denn nicht die Angabe von der Anwesenheit der Juden überhaupt ist bei ihm auffallend, sondern vor allem die Angabe ihrer Zahl und zwar dazu noch im Gegensatz zu der Zahl der Römer. Wie bereits erwähnt, könnte die Vermutung, dass überhaupt Juden dabei gewesen sind, aus einem Missverständnis der Matthäuserzählung sich erklären. Diese Angabe braucht also nicht erst aus dem Petrusevangelium geflossen zu sein. Dass dieses nicht die Quelle gewesen ist, wird durch die Zahlenangaben bewiesen. Denn als eine bloss willkürliche Steigerung des Berichtes der Vorlage kann die hohe Zahl der Juden wegen der Inkongruenz mit der Zahl der Römer nicht angesehen werden. Ist es also unbedingt nötig, für die Zahlenangaben nach einer anderen Quelle zu suchen (vgl. S. 194 f.)[1]), so liegt überhaupt kein Grund vor, eine Abhängigkeit des Josephusberichts vom Petrusevangelium in Betracht zu ziehen.

Ebensowenig liegt es nahe – selbst wenn man zugeben wollte, dass Pseudopetrus des Josephus Bellum judaicum gelesen haben

1) So auch Berendts a. a O. S. 68.

kann —, „auch seine Nachricht von der jüdischen Grabeswache als eine Ausspinnung der Notizen, die sich in unserem Jos. Slav. erhalten haben, anzusehen“ [1]). Abgesehen davon, dass die Nennung des Centurio Petronius kaum für eine Bekanntschaft mit dem Bellum judaicum des Josephus spricht (es ist darauf weiter unten in anderem Zusammenhange noch einzugehen), müsste zuvor bewiesen werden, dass das Geschichtswerk des Josephus damals schon die Interpolationen enthalten habe, bezw. diese Abschnitte von Josephus selbst herrühren.

Aber auch wenn das der Fall sein sollte, legt sich jene Annahme nicht nahe. Denn gerade das, was der Josephusnotiz charakteristisch ist, dass die Juden in so grosser Zahl als Wächter „rund um das Grab“ gestellt worden seien, fehlt im Petrusevangelium. Hier sind es überhaupt nicht eigentlich Wächter, sondern es sind vielmehr nur „Älteste und Schriftgelehrte“ selbst, die mit zum Grabe kommen, um das Grab zu verwahren, und nun auch in der Nähe bleiben. Von einer Verwahrung des Grabes durch die Synedristen erzählt auch Matthäus (27, 66). Es liegt daher viel näher, die Erzählung des Pseudopetrus als eine „Ausspinnung“ der Matthäusnotizen anzusehen. Die Berührung mit dem Josephusbericht beschränkt sich darauf, dass überhaupt „Juden“ zugegen gewesen sind, und diese Berührung ist zu gering, um darauf auch nur die Vermutung einer Abhängigkeit zu stützen.

Vollends nichts ist aus der Berührung betreffs des Vollzugs der Kreuzigung durch die Juden zu erschliessen. Denn hier gehen beide Berichte — trotz der Berührung — völlig auseinander.

Der Josephusbericht bleibt darin ganz im Bereich der evangelischen Überlieferung, dass Pilatus als der eigentliche Richter erscheint, der auch das Urteil fällt, nur dass er zuletzt den Vollzug der Hinrichtung den Juden selbst überlässt. Im Petrusevangelium dagegen bleibt die Rolle des Pilatus überhaupt unklar, der Richter Jesu ist er jedenfalls nicht. Im Gegenteil, es scheint die verurteilende Gerichtsbehörde eine jüdische unter dem Vorsitz des Herodes zu sein (v. 1), Herodes gibt den Befehl zur Kreuzigung (v. 2) und Pilatus muss nachher Herodes bitten, dass Jesu Leichnam Joseph (von Arimathia) übergeben werde (v. 4).

Herodes kommt im Josephusbericht über den Prozess Jésu überhaupt nicht vor, dagegen spielt er bei Lukas eine Rolle.

1) Gegen Berendts a. a. O 68.

Es liegt also auch hier wieder näher anzunehmen, dass die Erzählung des Pseudopetrus eine „Ausspinnung" des kanonischen Berichtes sei, zumal 1) die von Lukas bezeugte Freundschaft zwischen Herodes und Pilatus auch Pt. 5 durchschimmert und 2) gerade auch eine Lukasnotiz dahin missverstanden werden konnte, dass Pilatus den Juden die Kreuzigung überlassen hätte (vgl. oben S. 131).

Wäre hier der Josephusinterpolator von Pseudopetrus abhängig, so wäre das Merkwürdige und Unwahrscheinliche zu konstatieren, dass er — trotz seiner sonstigen Freiheit von den Evangelien — von Pseudopetrus her doch wieder in die Bahnen der evangelischen Erzählung eingelenkt wäre. Und hätte Pseudopetrus den Josephusbericht gekannt, so wäre das ebenso Unwahrscheinliche wahrzunehmen, dass er aus ihm n u r das entnommen hätte, was er auch aus den Evangelien hätte herauslesen können, wenn er sie schon einmal in dieser Richtung missverstanden hatte. Ausserdem bleibt es noch eine offene Frage, ob er die Evangelien überhaupt missverstanden hat, ob er nicht vielmehr einen anderen Text gelesen hat wie den uns geläufigen, nämlich den durch Syr. sin. bezeugten (vgl. über diesen S. 132). Jedenfalls bleibt unglaublich, dass die Josephusinterpolation, die nur den Vollzug der Kreuzigung den Juden zuschreibt, die Wurzel für einen Bericht auch über die Verurteilung Jesu durch die Juden und vollends gar durch Herodes abgegeben haben sollte.

Auch was sonst an Berührungen zwischen den beiden ausserkanonischen Berichten wahrgenommen werden kann, weist für Pseudopetrus in die Richtung der Evangelien und spricht eher gegen als für eine Abhängigkeit des einen ausserkanonischen Berichts vom anderen.

Beweisend hierfür ist, um nur noch eins zu erwähnen, das Zerreissen des Vorhangs. Wenn hier einer vom anderen abhängig wäre, so erschiene es als ein merkwürdiger Zufall, dass jeder gerade den Ausdruck seiner Vorlage durch einen bei Markus-Matthäus stehenden ersetzt hätte, denn in deren Angabe „(ἀπὸ) ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο" haben sich die beiden ausserkanonischen Berichte geteilt (vgl. S. 182). Zudem erscheint das Zerreissen des Vorhangs bei Pseudopetrus in genauerer Übereinstimmung mit den Evangelien als bei Josephus.

Kann also von einem Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Josephusbericht und dem Petrusevangelium keine Rede sein, so

bleibt letzteres doch für die Beurteilung auch der Josephusinterpolationen von grossem Wert und zwar gerade hinsichtlich der Abweichungen von der kanonischen Überlieferung.

Die Quelle der Erzählungen von der Grabeswache.

Die verschiedenen Formen der Erzählung von der Grabeswache im Matthäus- und Petrusevangelium, die neben weitgehenden Übereinstimmungen überaus starke Abweichungen aufweisen, nötigen uns die Frage zu untersuchen, auf welchem Wege diese Erzählungen entstanden sind. Die Entscheidung dieser Frage ist im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung unerlässlich, weil zu den beiden genannten Erzählungsformen sich auch noch der Josephusbericht über die Grabeswache gesellt, der gleichfalls seine charakteristischen Eigentümlichkeiten aufweist, die ihn in die Nähe des Petrusevangeliums rücken, ohne dass doch, wie nachgewiesen wurde, eine Beziehung zwischen diesen beiden Schriften besteht. Ebenso hat uns die oben gebotene Untersuchung des Josephusberichtes in seinem Verhältnis zur Matthäuserzählung zu dem Schluss geführt, dass er auch von dieser nicht abhängig sein kann, dass er vielmehr Indizien für eine Entstehung auf Grund mündlicher Traditionen enthält. Das bei Matthäus und Pseudopetrus über die Grabeswache erhaltene Material gestattet eine Nachprüfung dieses Schlusses. Denn er gewinnt an Sicherheit, wenn sich auch in jenen Erzählungen Spuren dessen nachweisen liessen, dass über die Grabeswache mancherlei Traditionen im Umlauf gewesen sind.

Um die Frage mit Sicherheit entscheiden zu können, bedarf es vor allem eines klaren Einblicks in das eigentümliche Verhältnis von Übereinstimmung und Abweichung, das zwischen den Berichten des Matthäus und Pseudopetrus besteht. Ich stelle daher zunächst die beiden Erzählungen in Parallelkolonnen neben einander, zugleich einige Eigentümlichkeiten der Petruserzählung durch Sperrdruck markierend:

Matthäus.	Pseudopetrus.
1. Die Synedristen bitten Pilatus um Bewachung des Grabes „ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας“, „damit nicht etwa seine Jünger kommen und ihn stehlen“.	1. Die Synedristen bitten Pilatus um Bewachung des Grabes „ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας“, „damit nicht etwa seine Jünger kommen und ihn stehlen.

2. Grund hierfür ist, dass sie sich der Auferstehungsweissagung Jesu erinnern.

2. Grund hierfür ist, „dass sie hörten, dass das ganze Volk murrte und sich an die Brust schlug und sprach: Wenn durch seinen Tod diese grössten Zeichen geschehen sind, so sehet, welch ein Gerechter er ist"!

3. Sie befürchten, dass die Jünger dann (unter Hinweis auf das leere Grab) sagen werden, er sei wirklich auferstanden.

3. Sie befürchten, dass das Volk (angesichts des leeren Grabes) glauben werde, er sei von den Toten auferstanden.

4. Sie befürchten einen neuen „Betrug".

4. Sie befürchten, dass das Volk „ihnen" als den Urhebern der Kreuzigung dann „Übles zufügen" werde.

5. Pilatus gibt ihnen eine „Wache", damit sie das Grab nach eigenem Gutdünken verwahren.

5. Pilatus gibt ihnen „den Centurio Petronius sammt Soldaten, das Grab zu bewachen".

6. Die Synedristen gehen mit den Hütern zum Grabe, stellen diese zur Bewachung auf und versiegeln den Stein, der schon von Joseph vor das Grab gewälzt worden ist.

6. Die Synedristen gehen mit den Hütern zum Grabe, wälzen mit dem Centurio und den Soldaten „einen grossen Stein", setzen ihn „alle zusammen, die dort anwesend waren", vor die Tür und legen 7 Siegel an.

7. (Nach 28, 11 haben die Synedristen das Grab verlassen.)

7. Die Synedristen schlagen ein Zelt auf und bleiben selbst bei der Grabeswache.

8. (Nach 27, 62 kommen die Synedristen erst am Sabbat zu Pilatus.)

8. In der Frühe des Sabbats kommt Volk aus Jerusalem und der Umgegend, um das versiegelte Grab zu sehen.

9. „Ὀψὲ δὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων"

9. „Τῇ δὲ νυκτὶ ἣ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή",

10.

10. während die Soldaten ἀνὰ δύο δύο auf Posten standen,

11. geschah ein Erdbeben und ein Engel kommt vom Himmel, sein Aussehen ist wie ein Blitz und sein Gewand weiss wie Schnee.	11. erscholl eine laute Stimme im Himmel, die Soldaten sehen den Himmel geöffnet und 2 Männer in strahlendem Lichtglanz herabkommen.
12. Der Engel wälzt den Stein ab.	12. Der Stein wälzt sich von selbst fort und weicht zur Seite.
13. Der Engel setzt sich auf den Stein.	13. Die beiden Männer gehen in das offene Grab.
14. Die Hüter erschrecken und sind wie tot.	14. Die Hüter wecken den Centurio und die Synedristen. (Vgl. auch unten 20.)
15. Der Engel verkündet den zum Grabe kommenden Weibern, dass Jesus bereits auferstanden sei.	15. Die Anwesenden sehen selbst, wie 3 Männer aus dem Grabe hervorkommen, einer wird von den beiden anderen gestützt, ihnen folgt ein Kreuz.
16.	16. Die Häupter der Zwei reichen bis zum Himmel, das Haupt des von ihnen Geführten überragt die Himmel.
17.	17. Die Anwesenden hören auch selbst Rede und Gegenrede vom Himmel und vom Kreuz her.
18. (Vgl. oben 11.)	18 Während sie eine Anzeige bei Pilatus in Erwägung ziehen und sich noch besinnen, sehen sie wieder den Himmel geöffnet, einen Mann herabkommen und in das Grab hineingehen.
19. Etliche von den Hütern gehen in die Stadt und melden den Synedristen, was geschehen war.	19. Der Centurio und seine Leute eilen des Nachts zu Pilatus und erzählen ihm alles, was sie gesehen hatten.
20. (Vgl. oben 14.)	20. Sie sind in grosser Angst

21. (Vgl. das Bekenntnis des Hekatontarchen unter dem Kreuz: in Wahrheit war er Gottes Sohn. 27, 54.)	21. und sie sprachen: in Wahrheit war er Gottes Sohn.
22. (Vgl. 27, 24: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Gerechten; sehet ihr zu.)	22. „Pilatus antwortete und sprach: Ich bin rein von dem Blut des Sohnes Gottes; euch aber gefiel es so.“
23. Die Synedristen halten eine Sitzung und bestechen die Soldaten.	23.
24. Sie legen ihnen die Mär von dem Diebstahl der Leiche in den Mund.	24. „Sie alle“ bitten Pilatus, dem Centurio und den Soldaten Schweigen aufzuerlegen.
25. Sie versprechen den Soldaten für ihre Sicherheit bei Pilatus zu sorgen, falls er ihre Nachlässigkeit strafen wolle.	25.
26. Die Soldaten nehmen das Geld und handeln nach der Anweisung der Synedristen.	26. Pilatus befiehlt dem Centurio und den Soldaten zu schweigen.
27. So ist das (bekannte) Gerücht von dem Leichendiebstahl entstanden.	27.

Wenn das Matthäusevangelium Pseudopetrus als Vorlage gedient hat, so scheiden aus der Betrachtung aus vor allem a) die Punkte, welche direkte Übereinstimmungen aufweisen, also 1, 6a, 9, 18, 20, 21, 22; ferner b) die Stücke, welche sich ohne weiteres als willkürliche oder vielleicht aus bestimmten Interessen oder Tendenzen heraus vorgenommene Erweiterungen erklären lassen, also 6b, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17. Ist man nicht geneigt, eine Benutzung des Matthäusevangeliums durch Pseudopetrus anzuerkennen, so bleibt nur der Schluss offen, dass beide in den sub a genannten Punkten auf einer gemeinsamen Quelle fussen. Nimmt man als solche Quelle mündliche Tradition an, so bereiten die mehrfach wörtlichen Übereinstimmungen (bes. in 1, 9, 21) Schwierigkeiten. Diese Übereinstimmungen legen es näher, an eine gemeinsame schriftliche Quelle zu denken oder

anzunehmen, dass das Matthäusevangelium Pseudopetrus aus Vorlesung bekannt gewesen sei und er einiges daraus im Gedächtnis behalten habe [1]). Die sub b genannten Punkte nötigen auch in diesem Falle zu keiner anderen Beurteilung.

Anders steht es mit den weder unter a, noch unter b genannten Punkten.

Anlass zur Bestreitung der Geschichtlichkeit des Matthäusberichtes haben namentlich die folgenden Momente gegeben: 1) dass die Synedristen um die Weissagung Jesu von seiner Auferstehung am dritten Tage gewusst haben sollten; 2) dass die Synedristen die Bewachung des Grabes ein paar römischen Soldaten überlassen haben sollten, statt auch eigene zuverlässige Männer damit zu betrauen; 3) dass die Soldaten ihren Rapport nicht ihren direkten Vorgesetzten, sondern den Synedristen abstatten; 4) dass die Synedristen den Soldaten ohne weiteres ihre wunderbare Erzählung glauben und ihnen keinen Vorwurf wegen Pflichtvernachlässigung machen; 5) dass die Synedristen erst noch eine Sitzung abhalten und es für gut befinden, durch Bestechung und Eingebung einer Lüge bei den heidnischen Römern sich selbst zu kompromittieren; 6) dass die Soldaten darauf eingegangen seien, den Juden zu lieb eine schwere Dienstverletzung (Schlafen auf Posten) auf sich zu nehmen, und endlich 7) dass die Synedristen es für möglich gehalten haben sollten, Pilatus, der ihnen doch wenig wohlgesinnt war, zu veranlassen, eine schwere Dienstverletzung seiner Untergebenen zu übersehen [2]).

Alle diese Anstösse fehlen bei Pseudopetrus! Sollte auch schon er sie wirklich sämtlich als Anstösse empfunden und mit bewusster Überlegung vermieden haben?! Und wenn man das nicht annehmen will, so würde es doch einen mehr als merkwürdigen Zufall darstellen, dass er bei seiner Umarbeitung der Matthäuserzählung gerade das abgeändert hätte, was 1700 Jahre später der Kritik anstössig erscheinen sollte.

Erscheinen diese beiden Möglichkeiten ausgeschlossen, so ist der Schluss unausweichlich, dass Pseudopetrus, mag er im übrigen auch das Matthäusevangelium, sei es als direkte Vorlage, sei es gedächtnismässig, benutzt haben, bei seinen Abweichungen auch mündliche Überlieferungen verwertet hat. Ob nun die Erzählung von der Grabeswache historisch oder eine Legende

1) So auch Harnack ThLZ 1894, Sp. 10.
2) So schon Paulus, Commentar, III² 1805, S. 879 ff.

ist, — war sie einmal Bestandteil der mündlichen Überlieferung, so ist sie fraglos in sehr verschiedenen Formen im Umlauf gewesen. Und dass die Details — je nach dem grösseren oder geringeren Mass der Urteilskraft und Besonnenheit der Einzelnen — hier mehr, dort weniger glaubwürdig berichtet worden sind, ist selbstverständlich.

Es lassen sich aber in der Petruserzählung auch direkte Indizien dafür wahrnehmen, dass Elemente mündlicher Überlieferung in ihr Aufnahme gefunden haben.

Hierher gehört schon gleich die Einleitung der Erzählung, die Grundangabe, warum die Synedristen überhaupt eine Bewachung des Grabes erbitten. Es ist eine unvollziehbare Vorstellung, dass die gesamten Volksmassen, die einst Jesu nachgelaufen waren, in dem Moment, wo Jesu Schicksal sich wandte, nun auch völlig und bis auf den letzten Mann von ihm abgefallen sein sollten. Mag sich während der Kreuzigung auch keine Hand für ihn geregt haben und das Volk stumpf und dumpf zugeschaut haben, im Stillen wird manches Wort der Trauer, des Bedauerns, des Zweifels laut geworden sein. Und das wird je später desto mehr geschehen sein, – besonders auch angesichts und unter dem Einfluss der nachmaligen Wirksamkeit der Apostel. Da kann solches auch leicht in die Überlieferung von der Grabeswache eingedrungen oder von einem intelligenten Schriftsteller als Motiv in seine Erzählung eingefügt worden sein.

Pseudopetrus lässt die Synedristen angesichts dieser Volksstimmung befürchten, dass das Volk, wenn das Grab leer gefunden würde, an eine Auferstehung des Hingerichteten glauben und ihnen als den Urhebern der Hinrichtung „Übles“ zufügen würde. Das ist ein feiner Zug, der alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat. So können die Synedristen wirklich gedacht haben. Sollte wirklich vor Pseudopetrus niemand, der die Geschichte von der Grabeswache hörte, darauf gekommen sein, sich die Sache so vorstellig zu machen?

Aber noch mehr! Jene Volksstimmung lässt sich auch sonst als Bestandteil apokrypher Tradition nachweisen. Der genannte Bussruf des Volkes (Pt. 28) hängt aufs engste zusammen mit dem Weheruf des Volkes bei der Kreuzigung (Pt. 25). Dieser aber findet sich fast wörtlich in syrischen Übersetzungen (Syr. sin., Syr. cur., Tatian) und in der lateinischen Evangelienhandschrift S. Germanensis 1 (g^1) als eine Erweiterung von Lk. 23, 48.

Mag Pseudopetrus also einen derartig interpolierten Text von Lk. 23 vor sich gehabt und verarbeitet haben [1]), jedenfalls bezeugt das Vorhandensein dieser Glosse [2]), dass schon frühzeitig eine entsprechende Tradition im Umlauf gewesen ist, denn die Glosse trägt einen durchaus volkstümlichen Charakter und sieht nicht wie eine gelehrte Randbemerkung aus.

Als ein Stück alter, von Pseudopetrus vorgefundener Tradition möchte ich auch den Namen des römischen Centurio in Anspruch nehmen. Zahn hat [3]) den Namen Petronius auf den gleichen Namen des syrischen Statthalters zur Zeit des Caligula zurückgeführt: „es scheint nicht fernliegend, dass der Verfasser von diesem gehört hatte". Dem gegenüber hält Berendts [4]) für unwahrscheinlich, dass mündliche Tradition „die Erinnerung an den syrischen Statthalter dieses Namens bis auf den Verfasser des Petrusevangeliums gebracht hätte". Er will den Namen deshalb lieber als eine Reminiszenz aus dem Jüdischen Krieg des Josephus erklärt wissen.

Mir scheinen beide Erklärungsversuche gleich wenig Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. So einleuchtend Zahns Vermutung ist, dass der Name des syrischen Statthalters auf den Centurio bei der Grabeswache übertragen worden ist, so zweifelhaft erscheint, dass erst Pseudopetrus diese Übertragung vollzogen haben sollte.

Der „κεντυρίων" der Grabeswache bei Pseudopetrus ist identisch mit dem des Markus und dem „ἑκατόνταρχος" des Matthäus bei der Kreuzigung. Das wird durch den Gleichlaut der Worte beider bewiesen. Diese Übertragung des Centurio von der einen Stelle an die andere ist auch in einer anderen Schrift, dem Martyrium des Longinus, vollzogen worden, eine Schrift, die, wie die Verschiedenheit der Namen beweist, nicht vom Petrusevangelium abhängig ist [5]). Den Namen Longinus trägt der Centurio unter dem Kreuz auch in einer der beiden griechischen Rezensionen der Pilatusakten, in Handschriften der anderen Rezension und in einer lateinischen Version trägt ihn jener Soldat, der dem Gekreuzigten den Lanzenstich versetzt [6]).

1) Zahn, Das Ev. des Petrus, 1893, S. 47.

2) Wenn es eine solche ist und nicht der ursprüngliche Text? Vgl. Merx, Die Evv. des Mk. und Lk., 1905, S. 505 f.

3) A. a. O. S. 41 f.

4) A. a. O. S. 68.

5) Vgl. die Stellenangabe bei Zahn a. a. O. S. 40 f., Anm. 1.

6) Vgl. die Stellenzitate bei Zahn a. a. O.

Diese differenten Namengebungen wie die Verwendung des Hauptmanns in verschiedenen Erzählungen (im Martyrium des Longinus steht er an beiden Stellen) beweisen auf der einen Seite, dass man schon frühzeitig an dem namenlosen Hauptmann mit seinem Bekenntnis unter dem Kreuz ein besonderes Interesse gehabt hat, anderseits, dass eine feste Tradition über ihn sich nicht herausgebildet hat, sondern dass verschiedene Traditionen über ihn in Umlauf gewesen sind.

Da nun der erwähnte syrische Statthalter mit Namen Petronius „sich als einen sehr besonnenen und über religiöse Dinge billig denkenden Beamten erwiesen hat“ [1]), der daher in gutem Andenken geblieben sein wird, so ist es sehr möglich und wahrscheinlich, dass sein Name weiterhin bekannt geworden und dank einer leicht möglichen Verwechselung der Personen auf jenen namenlosen Hauptmann übertragen worden ist. Ja, es ist sogar nicht einmal undenkbar, dass jener Hauptmann unter dem Kreuz und der nachmalige syrische Statthalter in der Tat eine und dieselbe Persönlichkeit gewesen sind [2]), dass also jener Centurio faktisch Petronius geheissen hat und eine ältere Überlieferung, die diesen Namen noch kannte, nachmals in Vergessenheit geraten ist.

Wie dem auch sei, hat die Tradition sich überhaupt mit jenem Centurio beschäftigt, so wird nicht erst Pseudopetrus ihm den Namen Petronius beigelegt und auch wohl nicht erst er ihn in die Erzählung von der Grabeswache übertragen haben, sondern er wird beides schon vorgefunden haben.

Für die Benutzung von Überlieferungselementen im Petrusevangelium spricht noch mancher einzelne Zug, z. B. der sich selbst vom Grabe fortwälzende Stein (v. 37). Denn gegenüber der Matthäuserzählung, dass ein Engel den Stein weggewälzt habe (28, 2), bedeutet dieser Zug keine Steigerung, die sich aus irgend welchen Interessen des Verfassers erklären liesse. So sehr dieser Zug zur plastischen Gestaltung des Bildes beiträgt, so echt volkstümlich erscheint er auch.

Hierher gehört ferner die ganz beiläufige Notiz, dass die Grabstätte Jesu „Josephs Garten“ geheissen habe (v. 24). Das

1) Zahn, a. a. O. S. 41.

2) Zwischen dem Tode Jesu und der Zeit des Caligula liegt etwa ein Jahrzehnt, innerhalb dessen ein solches Avancement schon denkbar wäre. Vgl. hierzu Zahn a. a. O. S. 42.

kann nur eine volkstümliche Bezeichnung gewesen sein, die als gangbare dem Verfasser des Petrusevangeliums bekannt gewesen sein muss, denn er verwendet sie zur näheren Bezeichnung einer dem Leser unbekannten Örtlichkeit.

Besonders charakteristisch ist vor allem auch die Schlussnotiz des Fragments, dass die Jünger voll Trauerns gewesen seien und dass Simon Petrus und Andreas mit Levi, des Alphäus Sohn, an das (galiläische) Meer gegangen seien (v. 59 und 60). Der Zusammenhang der ganzen Erzählung, namentlich der Zusammenhang von v. 59 und 60 schliesst aus, dass hier eine Reminiszenz an Mk. 26, 7 und Mt. 28, 7. 10 vorliege. Nicht weil den Jüngern eine dahinlautende Weisung zu teil geworden ist, verlassen sie Jerusalem, sondern es erscheint das durchaus als eine Folge ihrer Betrübnis. Von Trauer und Niedergeschlagenheit der Jünger erzählt auch das Lukasevangelium (24, 21), aber gerade dieses Evangelium weiss nichts davon, dass die Jünger Jerusalem verlassen hätten. Während Matthäus die einzige Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern, die er erzählt, nach Galiläa verlegt (28, 16 ff.), kennt Lukas nur Erscheinungen in Jerusalem, ebenso auch der 4. Evangelist (Joh. 20) Dagegen weiss der Anhang des 4. Evangeliums, Kp. 21, wieder nur von einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa zu berichten.

Hier liegen die Niederschläge verschiedener Überlieferungen vor, die neben einander bestanden haben müssen. Das bestätigen Zeugnisse, wie die bei Justin Dial. 53, Apol. I, 50 und Orig. II, 18 und 45, die von einer Flucht der Jünger aus Jerusalem berichten, aber ohne Galiläa zu nennen.

Gerade in ihrer Vereinzelung sind diese Zeugnisse charakteristisch. Sie beweisen, dass die kanonischen Evangelien längere Zeit nicht die einzige und alleinige Quelle für die Erzählung von den Ereignissen waren, sondern dass neben ihnen auch andere Nachrichten im Umlauf gewesen sind.

Beweisend dafür, dass das Petrusevangelium vielfach auf alten Überlieferungen ruht, ist endlich noch eine andere Erscheinung in ihm, die auch schon Zahn beobachtet hat [1]), das ist die Konfusion, die in dem Bericht über die Meldung von den Ereignissen am Grabe vor Pilatus herrscht.

Die Synedristen, die nach Pt. 38 ff. selbst Augenzeugen dieser Vorgänge gewesen sind und auch v. 43 unter den eine Meldung

1) A. a. O. S. 22 f.

bei Pilatus erwägenden ἐκεῖνοι mitinbegriffen sind, gehen nach v. 45 nicht zu Pilatus, sondern nur die Leute des Centurio gehen hin. Nur so wird das „οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα“ verstanden werden dürfen, zumal ihnen (wie auch Mt. 27, 54) das Bekenntnis jenes Hauptmanns (Mk. 15, 39) in den Mund gelegt wird, das die Synedristen selbstverständlich nicht mit bekannt haben können. Dennoch antwortet Pilatus mit den an Mt. 27, 24 orientierten Worten, die wiederum nur ausschliesslich an die Synedristen gerichtet sein können. Jetzt erst, v. 47, treten „sie alle“ zu Pilatus, was wieder nur die Synedristen allein bezeichnen kann, denn sie bitten Pilatus, dem Centurio und den Soldaten Schweigen zu befehlen.

Eine ähnliche Konfusion tritt uns nun auch in einem früheren Abschnitt entgegen. Als nach der Finsternis die Sonne wieder schien, „freuten sich“ die Juden (v. 23) und liefern Joseph den Leichnam Jesu aus. Obgleich jetzt nur erzählt wird, dass Joseph den Leichnam bestattet habe, fährt doch v. 25 fort: „Da (τότε) sahen die Juden und die Ältesten und die Priester, welches Übel sie sich selber zugefügt und fingen an zu jammern und zu sprechen: Wehe über unsere Sünden etc.“ Werden hier die Synedristen mit unter diesen Reumütigen genannt, so weiss v. 28 plötzlich nichts mehr von solcher Reue, da ist es nur noch „das ganze Volk“, das ähnlich spricht, und die Synedristen „hören“ nur davon und fürchten sich und bitten daher Pilatus um Bewachung des Grabes. Und zum Überfluss steht zwischen beiden Angaben in v. 26 die Notiz, dass „sie“ die Jünger verfolgt hätten.

Zahn zieht aus diesen Beobachtungen nur den Schluss, dass die Darstellung der Ereignisse eine „äusserst nachlässige“ sei [1]). Mit Unrecht. Man wird dem Verfasser nur Nachlässigkeit in der äusseren Form vorwerfen können.

Vor allem ist zu bemerken, dass die differenten Darstellungen von dem Verhalten der Synedristen in v. 25 und v. 28 zwei verschiedenen Erzählungen angehören, der Kreuzigungserzählung und der Geschichte von der Grabeswache. Der Bussruf (des Volkes) in v. 28 ist dem in v. 25 sichtlich nachgebildet und dient als Brücke von einer Erzählung zur anderen. Hieraus ist zu schliessen, dass hier zwei ursprünglich selbständige Überlieferungen mit einander verbunden worden sind. Eingeschoben

1) So auch v. Schubert, Kunze u. a.

ist noch ein anderes Überlieferungselement (die Notiz von der Verfolgung der Jünger), das durch seine Inkongruenz mit dem Kontext sich auch als ein ursprünglich selbständiges Stück zu erkennen gibt [1]).

Sind hier verschiedene Überlieferungsstücke miteinander verbunden worden, so wird es bei der Erzählung von der Grabeswache nicht anders sein. Die Unstimmigkeiten werden nicht nur durch nachlässige Kompilation aus verschiedenen Evangelienstellen entstanden sein, sondern vielmehr dadurch, dass auch hier verschiedene Traditionen über das gleiche Ereignis zusammengeflossen sind. Dem entspricht es, dass, wie wir erkannt haben, auch sonst in die Erzählung von der Grabeswache einzelne Überlieferungselemente aufgenommen worden sind.

Und dass überhaupt verschiedene Überlieferungen über die Grabeswache im Umlauf gewesen sind, wird auch durch die Differenzen zwischen der Matthäus- und der Petruserzählung, die sich, wie gezeigt, nicht durch Überarbeitung der einen durch den Verfasser der anderen erklären lassen, bewiesen.

Ergibt sich somit als Resultat unserer Untersuchuug, dass über die Grabeswache nicht zuerst Matthäus berichtet hat, sondern dass verschiedene Überlieferungen, die stark von einander abwichen, vorhanden gewesen sind, so hindert uns nichts mehr, auch den Josephusbericht aus eben solchen ausserkanonischen Überlieferungen herzuleiten. Und ebenso findet unsere Erkenntnis, dass auch in ihm verschiedene Traditionen zusammengeflossen sind, durch unsere Beobachtungen an dem sonstigen Material eine Sicherung.

Von hieraus fällt ein helleres Licht auch auf einen der früheren Abschnitte der Josephusinterpolationen, auf die Notiz von der Inschrift im Tempel.

Wir haben erkannt, dass die Angabe im Petrusevangelium von der Verfolgung der Jünger (v. 26) ein versprengtes Einzelelement in der Überlieferung ist. Es ist schon (S. 200 f.) nachgewiesen worden, dass diese Angabe: „wir wurden von ihnen gesucht wie Missetäter und als solche, die den Tempel anzünden wollten", nicht von der Josephusnotiz über die Inschrift im Tempel abhängig sein kann und ebensowenig diese von jener.

Dennoch kann keinem Zweifel unterliegen, dass beide Angaben aus einer Wurzel erwachsen sind. Hat man nach dem

1) Gegen Kunze, a. a. O. S. 92.

Bericht der Evangelien über den Prozess vor dem Synedrium Jesu den Vorwurf gemacht, dass er in frevler Lästerung von dem Tempel geredet habe (vgl. Mt, 26, 61 und Parall.), und hat man seinen Anhängern gleichfalls Lästerung des Tempels vorgeworfen (Act. 6, 13), so wird man auch in den gleichen Kreisen das sensationelle Wort Jesu von der dereinstigen Zerstörung der Stadt und des Tempels in gehässigster Weise besprochen und von den Jüngern den Verdacht geäussert haben, dass sie vielleicht sogar selbst eine Vernichtung des Tempels herbeizuführen planten.

Die Tradition von dem letztgenannten Verdacht hat uns das Petrusevangelium aufbewahrt und noch dazu in einer Verbindung, die diese Tradition noch als solche erkennen lässt [1]). Daran findet das Resultat unserer Untersuchung der Josephusnotiz über die Tempelinschrift, dass auch diese Notiz nicht vom Verfasser der Interpolation auf Grund der kanonischen Evangelien komponiert ist, sondern auf einer ausserkanonischen Tradition ruht, eine ungesuchte Stütze und Bestätigung.

Der Weltherrscher aus jüdischem Lande.

Bei dem VIII Stück der Josephusinterpolationen haben wir es nicht mit einem Zusatz zu tun, sondern mit einem Ersatz für eine im griechischen Josephustext anders lautende Aussage. Dieses Stück steht in Bell. jud. VI, 5, 4 nach dem Satze: Was sie (die Juden) jedoch am meisten zum Kriege getrieben hatte, war ein zweideutiger Orakelspruch (χρησμὸς ἀμφίβολος), der sich gleichfalls in ihren heiligen Schriften fand, dass nämlich um diese Zeit einer aus ihrem Lande die Weltherrschaft erlangen werde (ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν τις ἄρξει τῆς οἰκουμένης). Während der slavische Text nun offen lässt, ob dieser Orakelspruch auf Herodes, „den gekreuzigten Wundertäter Jesus“ oder Vespasian zu deuten sei, fährt der griechische Text mit grosser Bestimmtheit fort: „τοῦθ' οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν, ἐδήλου δ' ἄρα τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος“.

1) Auch v. Soden rechnet diese Notiz zu denen, „welche uns den Eindruck ursprünglichster Überlieferungen machen“. (Das Petrusevangelium und die kanonischen Evangelien ZThK, III, 1892, S 87).

In diesem Verhältnis der beiden Texte will Berendts „ein kleines, aber nicht zu verkennendes Zeichen“ dafür erblicken, „dass der Text von Jos. Slav. gewissermassen die Vorstufe für den Text des griechischen Bellum Judaicum darstellt“ [1]), ein direktes Zeichen also dafür, dass Josephus selbst der Autor auch der im slavischen Text erhaltenen Fassung sei. Hierin kann ich ihm nicht beipflichten. Allerdings darauf, dass im vorhergehenden Satze Tacitus hist. V, 13 mit dem slavischen Text des Josephus gegen den griechischen zusammengeht, will ich kein Gewicht legen. Berendts will daraus den Schluss ziehen, „dass die slavische Übersetzung des Josephus auf eine Vorlage zurückgeht, die schon im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung im Umlauf war, also zu den Zeiten des Josephus selbst“ [2]). Jos. Slav. liest hier nämlich statt ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν: „aus dem judäischen Lande“, ebenso Tacitus: „pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum poterentur“.

Der im griechischen Text stehende Ausdruck ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν kann, da im Vorhergehenden nur die Juden (in Jerusalem) Subjekt sind, kaum anders verstanden werden als vom jüdischen Lande. Dennoch lag es nahe, da einerseits diese Deutung des αὐτῶν nicht unbedingt notwendig erscheint, vor allem aber, weil es sich hier um ein Zitat handelt, einen präziseren Ausdruck einzusetzen, dass der Weltherrscher gerade aus dem jüdischen Lande hervorgehen solle. Eine solche Verdeutlichung können der Verfasser der Vorlage des Slaven und Tacitus unabhängig von einander vorgenommen haben.

Aber auch wenn wir von Tacitus ganz absehen, lässt sich nachweisen, dass die im slavischen Text erhaltene Fassung der Deutung nicht einer jüngeren Zeit angehört als dem 1. Jahrhundert.

Freilich, älter als die Fassung im griechischen Text des Bellum judaicum braucht sie nicht zu sein. Und dass ihr Verfasser den griechischen Text nicht gekannt haben könne, lässt sich nicht behaupten. Damit würde auch das „unverkennbare Zeichen“ der Autorschaft des Josephus fallen.

Darin aber ist Berendts beizustimmen, dass jedenfalls ein Christ die Fassung des Slaven nicht geschrieben haben kann. Dass die Weissagung Micha 5, 1 ff. mit dem Orakelspruch ge-

1) A. a. O. S. 70.
2) A. a. O. S. 28.

meint ist, dürfte nicht zu bezweifeln sein. Nun könnte ja freilich ein Christ, dem die Beziehung der Weissagung auf Christum selbst feststand, immerhin eine so schwankende Deutung eingesetzt haben, wenn er einerseits überhaupt nur die Deutung auf Christum hineinbringen, anderseits aber doch die Fiktion der Autorschaft des Josephus aufrecht erhalten wollte. Unmöglich gemacht wird diese Annahme aber durch die Nennung des Herodes. Wollte er nur den Namen Jesu hineinbringen, so nötigte ihn doch nichts, nun auch Herodes und zwar gerade diesen als einen möglicherweise von der Weissagung Gemeinten zu nennen. Selbst wenn er gewusst hätte, dass tatsächlich die Weissagung auf Herodes gedeutet worden ist, müssen wir bei einem Christen voraussetzen, dass er diesen Namen vermieden hätte. Er hätte sich ja mit einem unbestimmteren Ausdruck wie etwa „andere meinten noch andere" helfen können.

Dass die Weissagung wirklich auf verschiedene Persönlichkeiten gedeutet worden ist, das weiss und bezeugt auch Josephus (im griechischen Text). Schon dass er von den Juden sagt, sie hätten die Weissagung auf „einen ihres Stammes" bezogen, kann so verstanden werden, dass verschiedene Namen genannt worden sind, die nur das gemeinsam hatten, dass sie Juden angehörten. Aber wenn er dann auch die Deutungen „vieler ihrer Weisen" für irrig erklärt, so ist ganz evident, dass er verschiedene Deutungen meint. Er hält nur seine eigene Deutung auf Vespasian im Gegensatz zu allen anderen, nicht nur zu einer anderen für richtig.

Wenn nun ein anderer Schriftsteller die Deutung offen lassen wollte, so kann das im direkten Gegensatz zu der sicheren Deutung des Josephus auf Vespasian geschehen sein. Es kann sein, dass er diese Deutung für entschieden irrig hielt, oder auch, dass ihm neben ihr andere ihm bekannte Deutungen gleichwertig erschienen. Jedenfalls ist es durchaus denkbar, dass die Josephusdeutung eliminiert und durch eine unbestimmte Fassung ersetzt worden ist.

Stellt somit die Fassung des slavischen Textes auch keine „Vorstufe" des griechischen Josephustextes dar, so kann sie doch jedenfalls nicht viel jünger sein als diese. Das wird durch die beiden neben dem des Vespasian eingesetzten Namen bewiesen.

Dass gerade diese zwei Namen gewählt worden sind, beweist, dass der Interpolator sie nicht willkürlich von sich aus eingesetzt hat. Dass Herodes von der Weissagung gemeint sein

könnte, ist für einen Schriftsteller im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts (und das ist ja der allerfrühste Termin für die Abfassung der Stelle) so fernliegend, dass er nicht von sich aus auf diesen Namen verfallen sein kann. Es muss zu Zeiten in der Tat die Weissagung auf Herodes bezogen worden sein. Ist das der Fall gewesen, so ist es selbstverständlich nur in jüdischen Kreisen geschehen. Und dass die Kunde hiervon über jüdische Kreise hinausgedrungen sein und eine Erinnerung an diese längst doch als irrig erkannte Deutung sich bis in späte Zeiten anderswo erhalten haben sollte, ist so unwahrscheinlich wie nur möglich. So beweist dieses Moment wiederum, dass wir den Josephusinterpolator nur in jüdischen Kreisen suchen dürfen.

Auch der zweite Name weist in keiner anderen Richtung. Dass die Michaweissagung von den Christen auf Christum gedeutet worden ist, ist ja selbstverständlich, aber damit ist noch nicht erwiesen, dass sie nur von Christen so gedeutet worden ist. Die Erwartungen, die man im jüdischen Volk an den Wundertäter und Propheten aus Galiläa geknüpft hat und von denen der Josephusinterpolator selbst (in IV) so Genaues zu erzählen weiss, lassen erkennen, dass auch unter Juden eine Deutung der Weissagung auf Jesum möglich gewesen ist. Die Kreuzigung Jesu vernichtete endgültig die vom Volk gehegten Hoffnungen und erwies eine solche Deutung als irrig. Dass Jesus hier, wo von den Deutungen der Weissagung die Rede ist, gerade mit dem Ausdruck „der gekreuzigte Wundertäter" bezeichnet wird, spiegelt die erwähnte Entwicklung wieder. Denn hier gerade auch der Kreuzigung zu gedenken, war durch nichts nahe gelegt, eine Bezeichnung wie „jener Wundertäter" oder „der Wundertäter Jesus", wie derselbe Verfasser sie V, 4 braucht, hätte vollauf genügt. Wird hier dennoch der Kreuzigung gedacht, so kann es nicht ohne Absicht geschehen sein. Diese Absicht kann ich nur darin erblicken, dass der Verfasser andeuten wollte, dass ihm auch diese Deutung irrig erscheine Irrig aber konnte sie ihm nur wegen der Kreuzigung erscheinen, weil er eben nicht an eine Auferstehung glaubte, also weil er selbst ein Jude war.

Dass hier Jesus mit Namen genannt wird, spricht nicht dagegen, dass diese Notiz von demselben Verfasser herrührt wie die übrigen Interpolationen und dass der Verfasser im übrigen mit Absicht diesen Namen vermieden hat. Durch die Nennung der Namen zweier anderer historischer Persönlichkeiten erschien

es geboten, auch bei der dritten Persönlichkeit deren historischen Namen zu nennen. Und hier konnte der Interpolator es um so leichter tun — auch wenn er sonst einen Grund hatte, den Namen zu vermeiden —, als er sich an dieser Stelle auf eine Namennennung beschränkte und nichts von dieser Persönlichkeit erzählen wollte, ausserdem aber auch durch die Hinzufügung „der gekreuzigte Wundertäter" jede Überschätzung der Person Jesu hinderte. Es steht aber auch nichts im Wege, den Namen „Jesus" an dieser Stelle für eine Glosse zu halten [1]), die ein späterer Abschreiber oder vielleicht sogar erst der slavische Übersetzer hinzugefügt hat, vielleicht gleichfalls nur aus dem Grunde, weil ihm hier zwischen zwei anderen historischen Namen die Nennung des historischen Namens unerlässlich schien.

Wie dem auch sei, jedenfalls fällt alles Schwergewicht auf die Bezeichnung „der gekreuzigte Wundertäter". Mit Recht erkennt R. Seeberg hierin die eigentliche Anschauung des Verfassers von Jesus [2]). Mehr als das ist er ihm nicht gewesen. Kein Christ, nur ein Jude kann so geschrieben haben.

Ihm, dem Juden, waren die Deutungen der Weissagung auf Herodes und Jesus irrige. Dass er sie trotzdem hierhersetzte, lässt vermuten, dass er auch der Deutung auf Vespasian nicht beizupflichten geneigt war.

Berendts meint, es könnte auffallend erscheinen, dass unter den Auslegungen der Weissagung diejenige, welche erst von der Zukunft die Erfüllung erwartete, nicht erwähnt ist. „Das kann aber, fährt Berendts fort, so erklärt werden, dass der Verfasser diese Auslegung von vornherein abweist und als nennenswert nur solche aufführt, die eine historische Persönlichkeit ins Auge fassen. Er ist aber zur Zeit noch nicht schlüssig, welche Deutung er annehmen soll" [3]). Berendts gewinnt auf diese Weise ein Indizium für die Autorschaft des Josephus. Dieses Indizium schwindet, wenn wir richtig erkannt haben, dass die beiden ersten Deutungen im slavischen Text dem Interpolator irrig erschienen sind und er durch ihre Einsetzung auch die dritte als irrig kennzeichnen oder das doch wenigstens andeuten wollte. Als seine eigene Meinung würde dann durchschimmern: sind diese auf bereits bekannte historische Persönlichkeiten bezoge-

1) Vgl. Berendts a. a. O. S. 69.
2) A. a. O. S. 294, Anm. 89.
3) A. a. O S. 70, Anm 2.

nen Deutungen irrig, so gehört eben die Erfüllung der Weissagung noch der Zukunft an. Das hier auszusprechen aber hatte er keine Veranlassung, denn im Zusammenhang seines Textes handelte es sich nur um die Deutungen der Weissagungen auf bereits bekannte historische Persönlichkeiten, denn durch eine solche waren die Juden zum Kriege getrieben worden. Dabei ist ja natürlich nicht nur an den letzten, mit der Zerstörung Jerusalems endenden Krieg zu denken, sondern auch an alle vorhergehenden Versuche das Römerjoch abzuschütteln. Von einem solchen Versuch hat ja der Interpolator selbst zu erzählen gewusst.

So führt auch diese Erkenntnis, dass der Interpolator die Erfüllung der Weissagung erst von der Zukunft erwartet, ebenso wie die Nennung des Herodes und des gekreuzigten Wundertäters in diesem Zusammenhang zu dem Resultat, dass wir in ihm nur einen Juden und zwar einen, der bald nach dem Jahre 70 geschrieben hat, erblicken dürfen.

Das Apostelstück.

Das Verhältnis des Berichts zur kanonischen Apostelgeschichte.

Wie die Christusstücke, besonders IV, zu den Evangelien, so verhält sich das Apostelstück (V) zu der kanonischen Apostelgeschichte. Auch hier finden wir einen Bericht, der hier und da Berührungen mit der kanonischen Schrift aufweist, an einer Stelle sich sogar direkt an diese anzulehnen scheint, im übrigen aber von der Erzählung der Apostelgeschiehte im ganzen und einzelnen aufs stärkste abweicht.

Gleich in den einleitenden Worten, mit denen die Interpolation an den Josephustext angefügt ist, fällt auf, dass von den beiden hier genannten römischen Prokuratoren gesagt wird, dass sie über die genaue Beobachtung der „reinen", d. h. der jüdischen Gesetze gewacht hätten (V, 1). In den Akten erscheinen ausschliesslich die Synedristen als solche Wächter des Gesetzes, ja, im ersten Teil der Akten treten die römischen Beamten überhaupt nicht hervor.

Dem Aktenbericht scheint sich dann zu nähern, wenn es V, 2 heisst, dass Abweichungen vom Gesetz den Gesetzeslehrern, also der jüdischen Behörde gemeldet wurden. Dennoch erscheinen in V, 3 wieder die römischen Beamten als die über solche Gesetzesübertretungen urteilenden Richter. Dabei ist an dieser Stelle auf ein Ereignis Bezug genommen, das auch nach den Akten sich so abgespielt hat: die Sendung des „Gesetzesübertreters" Paulus vor das Angesicht des Kaisers geschah infolge einer Anklage der Juden durch den römischen Prokurator. Im Widerspruch zu den Akten bleibt aber dabei, 1) dass diese Sendung nicht in die Zeit des Festus verlegt, sondern um ca. 1½ Jahrzehnte zurückdatiert wird, und 2) dass dieses einzige

derartige Ereignis, das in den Akten erwähnt wird, hier zu einem „um so häufiger" vervielfacht wird.

Im Widerspruch zu den Akten wird sodann diese Sendung Angeklagter nach Rom von der christlichen Bewegung abgelöst. Erst V, 4 kommt der Josephusinterpolator auf letztere zu sprechen. Was er über diese christliche Bewegung zu sagen hat, stimmt durchaus mit dem Aktenbericht überein, ja, es klingt wie eine kurze Zusammenfassung des letzteren. Nicht nur wird der Inhalt der apostolischen Predigt richtig dahin angegeben, dass es sich vor allem um eine Verkündigung der Auferstehung Jesu gehandelt habe (V, 4), sondern es fehlt auch nicht ein, wenn auch kurzer, Hinweis auf die Wundertaten der Apostel (V, 6). Ebenso stimmt die Angabe über den Erfolg dieser Wirksamkeit der Apostel mit den Akten überein, dass viele aus dem Volke sich hätten überzeugen lassen und „zwar nicht um Ruhmes willen", denn diese christlichen Zeugen seien geringe Leute gewesen (V, 5). Um so auffallender ist, dass daneben sofort wieder charakteristische Abweichungen auftreten: 1) dass der apostolischen Predigt eine politische Spitze gegeben wird (V, 4), und 2) dass den Aposteln Handwerke zugeschrieben werden, von denen die kanonischen Schriften nichts wissen.

Übereinstimmend mit dem Aktenbericht ist des weiteren, dass die Behörden wohl darauf bedacht sind, diese christliche Bewegung zu unterdrücken (V, 7), aber dennoch ihr gegenüber eine unsichere schwankende Stellung einnehmen (V, 8 ff). Hier scheint sogar eine Stelle aus dem betreffenden Aktenbericht fast wörtlich zitiert zu sein (V, 9 vgl. Act. 5, 38). Den Akten widerstreitet aber dabei, dass hier die Initiative für das Vorgehen gegen die Christen und ebenso das erwähnte Schwanken nicht den Synedristen, sondern den römischen Prokuratoren zugeschrieben wird.

Mit den Akten vereinigen liesse sich auch die Angabe V, 11, dass die Zerstreuung der Christen nach Antiochien und „in ferne Länder" eine Folge der Verfolgung gewesen sei. Es widerstreitet ihnen aber, dass die Sendung einzelner zum Kaiser in eine Reihe mit dem „Entlassen" nach Antiochien und in ferne Länder gestellt wird und dass diese „Entlassung" „zur Erprobung der Sache" erfolgt sei.

Dieses eigentümliche Mischungsverhältnis von Übereinstimmung und Abweichung gegenüber dem Aktenbericht stellt ein eigenartiges Problem dar. Die Übereinstimmungen, besonders

das scheinbare Zitat V, 9, legen die Annahme nahe, dass der Verfasser auf Grund der kanonischen Apostelgeschichte gearbeitet habe, die Abweichungen verbieten aber durch ihre Eigentümlichkeit, diese Annahme ohne weiteres als richtig zu akzeptieren und damit das Problem schon für gelöst zu erachten.

Liegt eine Benutzung der Akten vor?

Die Annahme, dass der Josephusinterpolator ein Christ späterer Zeit gewesen sei, bei dem wir also unbedingt voraussetzen müssten, dass er die Akten gekannt und auf Grund der Akten gearbeitet habe, nötigt dazu, die Abweichungen für bewusste und beabsichtigte Abänderungen zu erklären. Solche vorzunehmen müsste er einen bestimmten Zweck gehabt haben.

Diesen Zweck wird man nun wieder vor allem darin zu erblicken geneigt sein, dass der Interpolator die Fiktion der Autorschaft des Josephus aufrecht erhalten wollte. War das sein Bestreben, dann musste er ja freilich darauf bedacht sein, seine eigene bessere Kenntnis der Dinge zu verhüllen und so zu schreiben, wie nach seiner Meinung Josephus geschrieben haben könnte. Dem würde es entsprechen, wenn er den Erzähler von dem Aktenbericht darin abweichen lässt, dass nicht nur die Synedristen, sondern auch die römischen Prokuratoren zu den Christen Stellung nehmen, wenn er der apostolischen Predigt eine politische Spitze gibt, wenn er über den Stand der Apostel abweichende Angaben macht und dgl.

Unvereinbar mit dieser Annahme ist aber, 1) dass er sich nicht darauf beschränkt, in den Text des Josephus seine Interpolation einzufügen, sondern auch den Josephustext selbst, den wir bei einem späteren christlichen Interpolator voraussetzen müssen, abändert. Er lässt a) im voranstehenden Text die Angabe des Josephus über die Kinder des Agrippa, unter denen Agrippa II ausdrücklich genannt wird, weg und sagt statt dessen und im Widerspruch gegen seine Vorlage kurzweg, dass Agrippa gestorben sei, ohne einen Sohn zu hinterlassen. Demgemäss lässt er auch in dem Satz, wo von der Sendung der beiden Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander die Rede ist (V, 1), die Anknüpfung „οὔ παντάπασιν ὄντος νηπίου“ fort. Des weiteren hat er dann die in seiner Vorlage auf die Erwähnung der Prokuratoren folgenden Bemerkungen über die Herodianer gestrichen und ebenso auch den Anfang von B. j. II, 12, 1,

wo gleichfalls Agrippa II erwähnt war. Er hat sodann b) die Aussage des Josephus, dass das Volk sich unter diesen Prokuratoren ruhig verhalten habe, weil sie seine einheimischen Gebräuche unangetastet gelassen hätten (μηδὲν παρακινοῦντες τῶν ἐπιχωρίων ἐθῶν ἐν εἰρήνῃ τὸ ἔθνος διεφύλαξαν), dahin abgeändert, dass sie das Volk dadurch in Frieden erhalten hätten, dass „sie nicht gestatteten, sich in etwas von den reinen Gesetzen zu entfernen". Hierher gehört endlich, c) dass im griechischen Josephustext ausdrücklich Tiberius Alexander als Nachfolger des Cuspius Fadus bezeichnet wird (ἔπειτα), während unser Verfasser eine gleichzeitige Wirksamkeit der beiden Prokuratoren anzunehmen scheint (V, 1 und 12).

Gegen die Annahme, dass die Abweichungen vom Aktenbericht um jener Fiktion willen hergestellt seien, spricht 2) die chronologische Verwirrung, die der Interpolator dem Josephus aufgebürdet hätte. Sämtliche erwähnte Ereignisse werden mit grosser Bestimmtheit in die kurze Amtszeit der beiden genannten Prokuratoren (44—48) verlegt. Schon das ist auffallend, denn nichts nötigte den Interpolator, seinen Einschub gerade an dieser Stelle, wo von diesen Prokuratoren die Rede war, einzusetzen. Namentlich aber, dass auch die Sendung der Angeklagten nach Rom in diese Zeit verlegt wird, ist aus dem Streben, die Fiktion der Autorschaft des Josephus zu wahren, nicht zu erklären. Sollte wirklich der Interpolator Josephus zugetraut haben, dass er über die Ereignisse der Amtszeit des Felix und Festus, die er, Josephus, ja selbst miterlebt hatte, so wenig orientiert gewesen sei? Oder sollte er den Lesern des Jüdischen Krieges zugemutet haben, Josephus solche Ignoranz zuzutrauen? Ausserdem wäre die Stelle im Bellum judaicum II, 13, 7 am Schluss, wo von einer Sendung nach Rom durch Felix ausdrücklich die Rede ist, viel passender für einen Einschub gewesen, da ja eine gleiche Sendung, die dieser Zeit angehörte, erwähnt werden sollte.

Es liegt nahe zu vermuten, dass man sodann die Abänderungen der Aktenerzählung aus der Absicht des Interpolators, das Verhalten der römischen Behörde gegenüber den Christen in ein günstigeres Licht zu rücken, wird erklären wollen. Hat doch H. Holtzmann auch den Bericht über das Verhalten des Pilatus (in IV) aus einer solchen Absicht zu erklären gesucht [1]).

1) A. a. O. Sp. 588.

Man könnte sich darauf berufen, a) dass die Sache gerade bei den Prokuratoren erwähnt wird, über die Josephus ein relativ günstiges Urteil fällt, ferner b) dass der Interpolator das Lob des Josephus noch verstärkt (V, 1) und die beiden Prokuratoren mit dem Epitheton „edel" versieht (V, 7).

Man würde dabei aber übersehen, dass ein solches Bestreben gar nicht zu irgend welchen Abweichungen vom Aktenbericht genötigt hätte, dass vielmehr die Interpolation für die Römer viel ungünstiger als dieser lautet. Im ersten Teil der Akten wird von dem Verhalten der römischen Behörde in Angelegenheit der Christen überhaupt nicht geredet, weder im ungünstigen, noch im günstigen Sinne. Alle Verfolgungen der Christen gehen ausschliesslich von der jüdischen Obrigkeit aus (vgl. 4, 5—7. 5, 17 ff, 34. 6, 12 f. 9, 1 f. 12, 1 ff.). In den späteren Abschnitten sind es auch allemal die Juden, die bei Verfolgung der Apostel die Initiative ergreifen, die römischen Behörden verhalten sich meist abwartend, greifen nur ein, wenn bei ihnen eine direkte Anklage erhoben wird oder wenn ein Tumult des Volkes entsteht. Auch dann beweisen sie Objektivität, ja, suchen die Apostel zu schützen und fällen kein Urteil ohne triftigen Rechtsgrund (vgl. 13, 12. 16, 20 und 38 f. 18, 12 ff. 19, 31. 21, 31 ff. und 22, 29. 23, 10. 24. 25, 16 ff., 25 ff. 26, 31). In der Josephusinterpolation erscheinen dagegen gerade die römischen Prokuratoren als diejenigen, die die Initiative ergreifen. Als sie sahen „die Verführung der Leute", sind sie es, die „mit den Schriftgelehrten" die Apostel gefangen nehmen wollten (V, 7). Von ihnen wird die schwankende Haltung ausgesagt, die in den Akten von dem Synedrium berichtet wird (V, 8 f.).

Wenn also der Interpolator bei Gelegenheit des Prozesses Jesu den römischen Prokurator zu entlasten die Tendenz gehabt haben sollte, so bestimmt ihn diese Tendenz in dem vorliegenden Abschnitt jedenfalls nicht, denn er verwischt durchaus das für die Römer günstige Bild, das die Akten bieten. Hieraus ist zu schliessen, dass auch in der Jesuserzählung die genannte Tendenz den Verfasser nicht bestimmt hat, wie wir oben (S. 126 ff.) bereits erkannt haben.

Sind somit die Abweichungen vom Aktenbericht nicht aus bestimmten Zwecken und Absichten des Verfassers heraus zu erklären, so bleibt nur noch, wenn der Verfasser ein Christ gewesen sein soll, die Möglichkeit, dass er die Akten wohl gekannt, aber nicht vor sich gehabt, dass er sie also nur gedächt-

nismässig benutzt habe und dass die Abweichungen dann als unbeabsichtigte zu fassen seien. Aber auch dieses lässt sich nicht glaubhaft machen.

1) Eine solche gedächtnismässige Benutzung der Akten, wie sie hier vorliegen würde, bzw. eine nur so oberflächliche Kenntnis ihres Inhalts, wie unser Verfasser sie beweist, ist nur in einer sehr frühen Zeit denkbar, wo die kanonischen Akten noch nicht die alleinige oder Hauptquelle für die Kenntnis der von ihnen geschilderten Epoche darstellten, sondern wo auch noch andere und zwar abweichende Überlieferungen im Umlauf waren. Damit würde also die Entstehung der Josephusinterpolation in eine Zeit verlegt, in der dem Verfasser neben den Akten auch noch andere Quellen zur Verfügung gestanden haben. Dann bleibt die Frage aber bestehen, wo hat er seine Kenntnis her: aus den Akten oder von wo anders?

Bei einer gedächtnismässigen Benutzung der Akten müssten 2) die Abweichungen als blosse „Gedächtnisfehler" und Irrtümer erklärt werden. Es wurde aber schon bemerkt, dass der Interpolator die Ereignisse mit grosser Bestimmtheit ausschliesslich in die Amtszeit der Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander, d. h. in die Jahre 44—48, verlegt. Diese Prokuratoren werden in den Akten überhaupt nicht erwähnt. Und die Hauptstücke des von den Akten berichteten Stoffes fallen gerade in Zeiten, die weit vor und weit hinter der Amtszeit jener Prokuratoren liegen. Und gerade bei dem Ereignis, von dem der Interpolator etwas gewusst hat, der Sendung Pauli nach Rom, nennen die Akten andere Prokuratorennamen. Hat also der Interpolator die Akten überhaupt gekannt, so hätte ihm vor allem im Gedächtnis bleiben müssen, dass das von ihnen Berichtete auf einen langen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten sich verteilt und zeitlich weit auseinander liegende Ereignisse umfasst. Die chronologische Verwirrung, die der Interpolator anrichtet, lässt sich als ein blosser „Gedächtnisfehler" nicht erklären.

Ein Gedächtnisfehler dürfte höchstens angenommen werden, wenn er durch einen besonderen Anlass erklärt werden könnte. Der Interpolator muss aber Anlass gehabt haben, gerade in die Amtszeit des Cuspius Fadus und Tiberius Alexander die Ereignisse zu verlegen. Dass ihm dieser Anlass durch die Erwähnung der beiden Prokuratoren in seinem Josephustext geboten war, ist nicht anzunehmen, denn 1) nötigte ihn ja nichts, gerade an dieser Stelle seine Interpolation einzufügen, und 2)

sieht er sich, wie schon erwähnt wurde, ja auch veranlasst, den Josephustext an dieser Stelle (vor und nach dem Einschub) abzuändern und zwar auch gerade des Josephus Aussage über die beiden Prokuratoren. Da er also ebenso zu einer Änderung seiner Aktenvorlage, wie zu einer Änderung seines Josephustextes Anlass gehabt haben müsste, so könnte dieser Anlass nur ausserhalb beider Vorlagen liegen. Ein solcher Anlass könnte, da es sich in beiden Fällen um einen Bericht über die beiden Prokuratoren handelt, nur durch eine bestimmte Kunde von diesen Prokuratoren geboten erscheinen. Der Interpolator müsste gerade von diesen Prokuratoren und ihrem Verhalten zu den Christen Genaueres gewusst haben. So würden wir auch hier wieder vor die Frage gestellt: wo hat er diese Kenntnis her?

Als Resultat ergibt sich somit, dass die Frage, ob der Verfasser die kanonischen Akten gekannt und benutzt habe, — wenn man nur die Abweichungen von diesen im Auge hat — zu verneinen ist. Dieses Resultat bedarf der Nachprüfung unter Berücksichtigung auch der Übereinstimmungen. Denn da die Übereinstimmungen mit den Akten an einer Stelle sogar sich bis zu einer fast wörtlichen Berührung steigern, so bleibt die Frage zu beantworten, ob sie überhaupt obiges Resultat zulassen und ob sie überhaupt aus anderen Quellen erklärbar sind.

Die Quellen des Berichts.

Am auffallendsten und deutlichsten ist die Berührung des Josephusberichts mit den Akten in V, 9. Hier wird den Prokuratoren die gleiche Erwägung zugeschrieben, die Act. 5, 34 ff. von Gamaliel berichtet. Die Übereinstimmung ist so gross, dass an einer Abhängigkeit des einen Schriftstücks vom anderen kaum zu zweifeln möglich erscheint. Auch darin stimmen beide Berichte überein, dass infolge dieser Erwägung von einer weiteren Verfolgung und Behinderung der Apostel vorläufig Abstand genommen wird. Dennoch fehlt es auch hier nicht an charakteristischen Abweichungen.

Man vergleiche:

Act. 5, 38 f.	Jos. Slav.
Wenn der Plan oder das Werk von Menschen ist, so wird es zu nichte werden; ist es aber aus Gott, so vermöget ihr sie nicht zu vernichten.	Auf gerade m Wege geschehen solche Wunder nicht. Wenn sie aber nicht von Gottes Ratschluss herkommen, so werden sie schnell überführt werden.

Vor allem erscheint die Tendenz des Ausspruchs verschoben. Im Aktenbericht gibt Gamaliel durch diese Erwägung zu bedenken, dass durch die Verfolgung der Apostel die Verfolger selbst als Gotteswidersacher (θεομάχοι) zu stehen kommen könnten. Bei Josephus Slav. handelt es sich nur um den Zweifel, ob man es hier mit gottwidriger Zauberei oder faktisch von Gott verliehener Machtübung zu tun habe. Den Gegensatz bildet im Aktenbericht „Plan und Werk von Menschen" wie bei den Aufruhrversuchen des Theudas und Judas des Galiläers (v. 36 f.); darauf, dass die Apostel Wunder getan haben, wird gar nicht reflektiert. Bei Josephus Slav. steht den Redenden im Vordergrunde und fest, dass es sich um Wunder handelt, die auf geradem, d. h. natürlichem Wege nicht geschehen. Es ist auch nicht unbemerkt zu lassen, dass, wie die Erwähnung des Theudas und Judas zeigt, gerade im Aktenbericht die Erwägung einen politischen Hintergrund hat. Der Josephusinterpolator, der sonst und auch im selben Stück V gern die politische Seite hervorkehrt, lässt sie diesmal unberücksichtigt. Schon dieser Umstand spricht stark dagegen, dass er hier den Aktenbericht benutzt und exzerpiert habe.

So lassen die Unterschiede zwischen den beiden Berichten schon Zweifel darüber aufkommen, ob hier wirklich ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen besteht. Dieser Zweifel wird verstärkt durch die Beobachtung, dass alle sonstigen Berührungen zwischen den beiden Berichten so entfernte sind, dass sie eine direkte Abhängigkeit nicht zu beweisen vermögen. Es ist daher leichter an eine gemeinsame Quelle zu denken.

Forscht man nach der Quelle, aus der Lukas seinen Bericht Act. 5 geschöpft hat, so ist es selbstverständlich, dass — vorausgesetzt die Geschichtlichkeit des Berichteten — nicht etwa das offizielle Sitzungsprotokoll im Archiv des Synedriums in Frage kommen kann, in das etwa nur er und kein anderer Einsicht gewonnen hätte. Es handelte sich ja um ein durchaus öffentliches Ereignis, das in jedem Fall, mochte man zu den Aposteln innerlich stehen, wie man wollte, Aufsehen erregt haben muss. Waren doch die Synedristen bisher feindlich gegen die Apostel vorgegangen und hatten ihre Predigt nach Möglichkeit zu unterdrücken und zu hindern gesucht. Und nun verlassen die Apostel das Gerichtsgebäude ungehindert! Es unterliegt keinem Zweifel, dass auch weiteren Kreisen, nicht nur den an jener Sitzung Beteiligten, die Stellungnahme des Synedriums

und das pointierte Wort Gamaliels bekannt geworden sein wird. Ist es aber bekannt geworden, so wird es auch weiter überliefert worden sein.

Dass solche Überlieferungen über die Geschichte der apostolischen Zeit mehrfach in Umlauf gewesen sein werden, lässt die Apostelgeschichte selbst erkennen. Meint man doch in ihr die Verarbeitung mehrerer schriftlicher Quellen noch jetzt nachweisen zu können. Solche schriftliche Quellen sind aber nicht als Geheimdokumente aufzufassen, ohne die keine Kunde von den betr. Ereignissen erhalten geblieben wäre, sondern sie setzen das Vorhandensein mündlicher Überlieferung voraus, deren Niederschlag sie bilden. Ob nun Lukas seine Geschichtsdarstellung aus einer oder mehreren schriftlichen Quellen oder auch, bezw. ausschliesslich aus mündlicher Überlieferung gewonnen hat, ist gleichgültig. Jedenfalls setzt sein Werk solche mündliche Überlieferung voraus.

Nun hat sich solche Überlieferung natürlich nicht auf einzelne engumgrenzte, an der Sache besonders interessierte Kreise beschränkt, sondern sie ist eine vielfache und vielgestaltige gewesen, die je nach dem grösseren oder geringeren Interesse für das Überlieferte mehr oder weniger genau und treu war. So different sich die Überlieferungen über ein und dasselbe Ereignis auch gestaltet haben mögen, so schliesst solche Differenzierung doch nicht aus, dass Berührungen und fast buchstäbliche Anklänge, namentlich wo es sich um ipsissima verba und andere Pointen handelte, haben bestehen bleiben können.

Dass in der Tat der Josephusinterpolator nicht auf der kanonischen Apostelgeschichte, sondern auf deren Überlieferungsquellen, bzw. auf Überlieferungen, die nur zum Teil auch dem Verfasser der Akten bekannt geworden sind, fusst, beweist sein ganzer sonstiger Bericht.

Es wurde schon im vorigen Paragraph als auffallend konstatiert, dass er nicht nur mit grosser Bestimmtheit die berichteten Ereignisse in die Zeit der Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander verlegt, sondern auch alle Ereignisse ausschliesslich auf diese kurze Zeit konzentriert. Ebenso wurde schon bemerkt, dass er über die beiden Prokuratoren anders zur Aussage zu bringen sich veranlasst sieht, als was seine Josephusvorlage ihm bot.

Es kommt dazu, dass er alle Ereignisse um das „Gamalielwort“ gruppiert und diese Zusammenschiebung in eine Zeit ver-

legt, in die nach den Akten auch das Gamalielwort nicht gehört. Diese Datierung ist um so auffallender, als er, wie sein IV Stück zeigt, über die Zeit des Pilatus, in welche das Gamalielwort nach den Akten hineingehört, sich nicht gerade schlecht orientiert erwiesen hat.

Allen diesen Erscheinungen vermag nur die Annahme gerecht zu werden, dass dem Josephusinterpolator als Quellen für seine Darstellung nur sehr unvollkommene Traditionen einerseits über die berichteten Ereignisse der apostolischen Geschichte, anderseits speziell über die Amtszeit der beiden genannten Prokuratoren zur Verfügung gestanden haben. Von jenen Ereignissen hatte er gehört, hier und dort, dieses und jenes, aber nicht so Genaues, dass er im stande war, sie richtig zu datieren. Auf der anderen Seite muss ihm aus dem ganzen Zeitraum von Pilatus bis Festus eine Einzeltradition gerade über jene zwei Prokuratoren entgegengetreten sein, während er von den übrigen Prokuratoren nichts Genaueres wusste. Nur so kann er dazu gekommen sein, sein Material zu einer kurzen Geschichte aus der Amtszeit des Cuspius Fadus und Tiberius Alexander zu kombinieren.

Dieser Schluss gewinnt an Sicherheit, wenn man die Einzelheiten schärfer ins Auge fasst.

Darauf, dass der Interpolator in dem Abschnitt vor seinem Einschub über die Familienverhältnisse der Herodianer andere Angaben macht als Josephus im griechischen Text, will ich kein Gewicht legen. Denn da mag Berendts mit seiner Vermutung recht haben, dass „das Versehen erst auf slavischem Boden eingetreten ist“ [1]. Auch der Fehler, dass gegen den griechischen Text die Prokuratoren als gleichzeitig amtierend eingeführt werden, könnte erst auf slavischem Boden entstanden sein [2], obgleich auch die durchgehenden pluralischen Wendungen V, 3. 7. 8. 10. 11, namentlich aber der Schlusspassus (V, 12): „Claudius entfernte die beiden Landpfleger, sandte den Cumanus“, dafür zu sprechen scheinen, dass bereits der Verfasser der Vorlage hier einer anderen (irrigen) Tradition gefolgt ist.

Wichtiger ist die weitere Abänderung betreffs der Stellung der beiden Prokuratoren zum jüdischen Volk. Während hier von den Prokuratoren ein positives Handeln im Interesse der

1) A. a. O. S. 58.
2) Berendts a. a. O. S. 61.

Juden ausgesagt wird, weiss Josephus im (griechischen) Bellum judaicum nur von einer indifferenten Stellung zu berichten, die es zu keinen Konflikten hat kommen lassen. Dagegen weiss er in den Antiquitäten sogar von einem Eingriff des Cuspius Fadus in die Rechte der Juden zu erzählen (Ant. XV 11, 4. XX, 1, 1). Mag immerhin, wie Berendts vermutet, in dem Text, in den die Interpolationen eingeschoben wurden, das Votum über die beiden Prokuratoren schon so gestanden haben, wie wir es jetzt beim Slaven lesen, und mag nun Josephus es selbst geschrieben oder der Interpolator es von sich aus abgeändert haben, jedenfalls beweisen die verschiedenen Urteile in den drei vorliegenden Josephusberichten, dass dem Verfasser oder den Verfassern verschiedene Traditionen über die Amtstätigkeit der beiden Prokuratoren bekannt geworden sind.

Dass aber unter den Juden gerade über diese zwei Prokuratoren mehrfache Überlieferungen im Umlauf gewesen sind und sie in der Überlieferung mehr hervortraten, obgleich sie nur ganz kurze Zeit regiert haben, erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, dass der eine von ihnen, Tiberius Alexander, aus jüdischem Blute war, also in besonderer Weise die Erwartungen und das Interesse der Juden erregt haben wird, und dass sie beide in ihrer Stellung zum Judentum sich vorteilhaft von ihren Amtsgenossen in früherer und späterer Zeit abhoben.

Daraus wird es sich auch erklären, dass dem Interpolator gerade über diese zwei Prokuratoren genauere Kunde zugekommen ist.

Dass er auf Traditionen fusst und zwar auf mehr oder weniger unvollkommenen und unsicheren, erhellt auch aus seinem weiteren Bericht über die Stellung der Prokuratoren zu den Juden und den Christen.

Wenn es zunächst in V, 2 — mit der Angabe V, 1 nicht recht zusammenstimmend — heisst, dass Anklagen über Gesetzesübertretungen bei den Gesetzeslehrern anhängig gemacht wurden, und sodann in V, 3 — jetzt im Einklang mit 1 —, dass die Prokuratoren dafür gestraft hätten, so liegt hier vielleicht nur ein Abschreiberversehen vor. Im Slavischen würde es sich nur um die Endung handeln, die leicht mit einer ähnlich aussehenden verwechselt werden konnte: sakonoučitelem (м) = den Gesetzeslehrern und sakonoučiteli (и) = von den Gesetzeslehrern. Wie dem auch sei, das geschilderte Verhalten der Prokuratoren steht durchaus im Einklang mit dem, was die Akten

in ihrem ersten Teil berichten, obgleich hier die römischen Behörden gar nicht erwähnt werden. Nach den Akten liegt die Initiative beim Vorgehen gegen die Christen durchaus nur in der Hand des Synedriums. Die Schilderung der Akten aber setzt voraus, dass das Synedrium eine weitgehende Machtbefugnis besass. Wie es kam, dass ihm diese auch zur Zeit der römischen Prokuratoren eingeräumt war, dafür bringt der Josephusbericht die Erklärung: diese Macht lag „in der bewussten Konnivenz der römischen Gewalthaber“ [1]). Wenn hier eine solche Periode der Konnivenz nur erst unter Claudius angesetzt wird, so hängt das damit zusammen, dass dieser Zeitraum allein hier in Frage kam, und sie wird damit keineswegs nur auf diesen Zeitraum beschränkt. Auch andere römische Prokuratoren haben bekanntlich der jüdischen Obrigkeit weitgehendes Entgegenkommen bezeigt.

Entspricht diese Ergänzung des Aktenberichts durchaus den historischen Verhältnissen, so muss der Verfasser über letztere eine gute Kunde zur Verfügung gehabt haben. Dass sie sich nur auf die Amtszeit der beiden Prokuratoren bezog, erklärt sich daraus, dass unter diesen die Konnivenz eine besonders weitgehende war.

Weniger gut ist er über die einzelnen Regierungstaten der römischen Prokuratoren orientiert. Als einzige Strafverfügung erwähnt er nur, dass sie die Angeklagten verjagt und vor das Angesicht des Kaisers gesandt hätten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er dabei an die Sendung des Paulus nach Rom gedacht hat. Denn nicht nur kommt er jetzt sofort auf die christliche Bewegung zu sprechen, die für ihn fraglos auch unter die Rubrik „Abweichen vom Gesetz“ fällt, sondern er erwähnt nachher das Senden nach Rom gerade in bezug auf die Christen (V, 11).

Um so auffallender ist, dass er hier von einem „um so häufiger“ redet. Wenn die Ausdrucksweise in V, 11 auch auf die einmalige Sendung des Paulus „und seiner Gefährten“ [2]) passt, so doch nicht die Ausdrucksweise in V, 3. Das „um so häufiger“ kann nur von einem oft wiederholten Senden verstanden werden. Hier liegt nur die doppelte Möglichkeit vor, dass der Verfasser entweder die Kunde von der Sendung Pauli verallgemeinert hat in der Meinung, dass solches, wenn es einmal geschehen

1) Berendts a. a. O. S. 59.
2) So fasst Berendts den Plural, a. a. O. S. 62

war, wohl auch öfter vorgekommen sei, — oder dass er fälschlich andere Sendungen nach Rom, die mit der christlichen Bewegung nichts zu tun hatten (vgl. z. B. Bell. jud. II, 13, 2 u. 7), mit der Sendung Pauli zusammengeworfen hat. Es ist übrigens nicht unmöglich, wenn auch nicht gerade sehr wahrscheinlich, dass er auch von einem Aufenthalt Petri und anderer in Rom gehört und nun gemeint habe, sie seien auch „hingesandt" worden.

Jedenfalls ist einerseits die in Rede stehende Angabe nicht gemacht worden, ohne dass dem Verfasser über diese Sache irgend eine Kunde zugekommen war, anderseits kann er nur eine sehr unsichere Tradition zur Verfügung gehabt haben, um sowohl zu der fälschlichen Verallgemeinerung, als auch zu seiner irrigen Datierung zu kommen.

Was er sodann in V, 4 ff. von der christlichen Bewegung erzählt, entspricht im wesentlichen dem Aktenbericht, ist aber dennoch so allgemein gehalten, dass hierdurch eine Abhängigkeit nicht bewiesen werden kann. Er erzählt nicht mehr, als was jeder Zeuge der Bewegung gewusst haben kann und muss, der sich nicht völlig gleichgültig gegen das, was um ihn geschah, abgeschlossen hatte. Seine Selbständigkeit beweist er dadurch, dass er auch hier nicht versäumt, der christlichen Predigt die uns bereits bekannte politische Spitze zu geben. Und dass er auch hier auf Überlieferungen fusst, erhellt aus dem Hinweis auf den Beruf der Apostel.

Dass er darüber orientiert gewesen ist, dass die Apostel „von den Geringen" waren, dürfte nicht Bedenken erregen, denn gerade dieser Umstand mag dazu beigetragen haben, dass viele verächtlich auf die ganze Bewegung hinblickten, dass aber auch der Umfang dieser Bewegung um so mehr auffiel und die ganze Sache zu einer mehr besprochenen wurde. Wenn der Erzähler sodann beispielsweise Handwerke anführt, die von den Aposteln sonst nicht bezeugt sind, so spiegelt sich in dieser Angabe gerade die volkstümliche Überlieferung wieder. Es werden kurzweg einige gangbare Handwerke genannt, denn keiner wird vorher nachgefragt haben, ob die Apostel gerade diese oder vielleicht andere betrieben haben.

Auch das V, 7—11 Folgende lässt erkennen, dass der Verfasser hier auf Grund unsicherer Überlieferungen berichtet. War er nicht schlecht informiert, wenn er anfangs über die Konnivenz der römischen Prokuratoren gegen das Synedrium berichtete, so

ist es — namentlich angesichts des hierin glaubwürdigeren Aktenberichts — fraglos zu weit gegangen, wenn er die Verfolgung der christlichen Bewegung und vollends gar die Initiative zu dieser den Prokuratoren zuschreibt. Es ist ein Missverständnis, das auf mangelhafter Überlieferung beruht. Was er gewusst hat, wird nicht mehr gewesen sein, als was er selbst in den ersten Sätzen berichtet hat. Dass die Prokuratoren persönlich die Verfolgung der Christen begonnen hätten, wird nur eine eigene Vermutung des Interpolators sein, zu der er durch seine Auffassung, dass auch hier ein Abweichen vom Gesetz (vgl. den Ausdruck „Verführung der Leute") vorlag, gekommen ist. Dabei schimmert der wirkliche Sachverhalt noch durch, wenn hier „die Schriftgelehrten" als mitbeteiligt erwähnt werden.

Dafür, dass der Verfasser hier frei gestaltet hat, was ihm durch die Überlieferung geboten war, spricht auch der Zusatz, den er zur Erklärung des Vorgehens der Prokuratoren hinzufügt, eine Begründung, die ihm nicht mit in der Überlieferung dargeboten worden sein kann. Was den Wortlaut anlangt, so vermutet R. Seeberg, dass hier die Übersetzung nicht in Ordnung sei. Es kann auch nur eine etwas ungeschickte Ausdrucksweise vorliegen, der Sinn ist jedenfalls: „d e n n das Kleine ist nicht mehr klein, wenn es im Grossen sich vollendet hat".

Mit dem erwähnten Missverständnis hängt es zusammen, wenn nun auch das, was die Akten über das weitere Verhalten des Synedriums auf Grund des Gamalielwortes berichten, auf die Prokuratoren übertragen wird. Bemerkenswert ist aber, dass dabei „Schreck über die Zeichen" als Grund des Schwankens angegeben wird, sowie ein „sie schämten sich". In der griechischen Vorlage wird der Ausdruck αἰσχύνεσθαι gestanden haben. Ich glaube, nach dem Zusammenhang wird hier besser: „sie scheuten sich, trugen Bedenken" zu übersetzen sein. Diese Angabe stimmt nur schlecht zu dem parallelen Aktenbericht, ja, es erscheint das Gamalielwort in diesem Zusammenhang fast wie ein fremdes, nicht hierher gehöriges Element. Damit würde sich bestätigen, dass es hier durch eine unsichere Überlieferung hineingeraten ist. Denn unter der Scheu und dem Schreck, der die Prokuratoren überkommt, kann nicht verstanden werden jene Furcht Gamaliels, als ein θεομάχος zu erscheinen, sondern nur die abergläubische Furcht vor dem Zauberhaften, Übernatürlichen. Mit solchen Leuten wollen die Prokuratoren lieber nichts zu tun haben, weil sie ihnen Übles zufügen könnten. Es ist ein feiner

Zug, dass der Interpolator den heidnischen Römern solche abergläubische Furcht zuschreibt, ein Beweis, dass er sich Gedanken über ihr Verhalten gemacht hat, was auch wieder dafür spricht, dass er hier auf Grund von Überlieferungen berichtet.

Dass er in der Tat hier auf Überlieferungen fusst und auf Grund solcher auch das „Gamalielwort" an dieser Stelle eingefügt hat, wird durch eine andere „chronologische Verwirrung" bewiesen, die aber in diesem Falle auf seiten der Akten liegt.

Nach dem Aktenbericht (5, 36ff.) bezieht sich Gamaliel zur Begründung seiner Sentenz auf den Aufstand des Theudas, der (nach v. 37) vor dem des Galiläers Judas, also (spätestens) vor dem Jahre 7 n. Chr. stattgefunden haben soll. Nach Josephus Ant. XX, 5, 1 ist dieser Theudas aber erst zur Zeit des Prokurators Cuspius Fadus, also ca. 10 Jahre nach jener Synedriumverhandlung, aufgetreten. Dass zwei verschiedene Ereignisse bei Lukas und Josephus gemeint seien, wie viele Ausleger der Akten behufs Ehrenrettung des Lukas annehmen, erscheint ausgeschlossen, denn es ist „absolut unwahrscheinlich, dass zu verschiedener Zeit zwei Leute desselben Namens eine Bewegung derselben Art und desselben Verlaufes hervorgerufen haben" [1]). Dieser offenbare Anachronismus ist ein Hauptgrund für die Bestreitung der geschichtlichen Authentie des Gamalielausspruchs wie des ganzen Berichtes.

Im slavischen Josephusbericht wird nun derselbe Ausspruch mit einigen Modifikationen den römischen Prokuratoren in den Mund gelegt, von denen der eine gerade der ist, in dessen Amtszeit nach Jos. Ant. XX, 5, 1 jener Aufstand des Theudas wirklich stattgefunden hat. Und es wird auch hier die genannte Sentenz im Zusammenhang einer Erzählung von der Verfolgung der Christen erwähnt.

Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass der Verfasser, wenn er die christliche Bewegung ausschliesslich in die Amtszeit der beiden Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander verlegt, dazu nur dadurch veranlasst worden sein kann, dass ihm gerade über diese Prokuratoren eine diesbezügliche Überlieferung bekannt war. Das wird durch die Stellung der gleichen Sentenz im Aktenbericht und im slavischen Bericht direkt bewiesen.

---

1) Wendt in Meyers Komm. z. St.

Daraus, dass diese Sentenz in beiden Berichten im Zusammenhang einer Erzählung über die christliche Bewegung, im übrigen aber in durchaus verschiedener Umrahmung auftritt, ist zu schliessen, dass eine Überlieferung existiert haben muss, die diese Sentenz in Anwendung auf die christliche Bewegung kannte, im übrigen aber so allgemeiner Natur war, dass eine Beziehung auf ein bestimmtes, chronologisch genau datierbares Ereignis nicht möglich erschien.

Wenn nun des weiteren in den Akten diese Sentenz mit dem unter Cuspius Fadus entstandenen Aufruhr des Theudas in Verbindung gebracht wird, im slavischen Bericht dagegen dieselbe Sentenz eben diesem Cuspius Fadus (und seinem Amtsgenossen) in den Mund gelegt wird, so erhellt daraus, dass diese Sentenz in den Überlieferungen über Ereignisse aus der Amtszeit des Cuspius Fadus eine Rolle gespielt hat.

Da nun nach dem Aktenbericht ein Ereignis aus dieser Zeit wohl im Zusammenhang mit der Sentenz erwähnt, aber in völlig andere Zeit verlegt wird, so muss in der Überlieferung der Name des Cuspius Fadus nicht ein wesentliches Element gewesen sein. Das ist um so weniger anzunehmen, als eine auf eine Sache bezügliche Sentenz vor allem im Hinblick auf diese Sache von Interesse ist und die Person, die sie vielleicht ausgesprochen hat, leicht überhaupt unbekannt bleiben kann. Somit ist anzunehmen, dass in der Überlieferung die Sentenz nicht an die Person des Cuspius Fadus, sondern ausschliesslich an das Ereignis aus seiner Amtszeit, das allein hier in Frage kommen konnte, an den Aufstand des Theudas geknüpft gewesen ist.

Daraus, dass die gleiche Sentenz sowohl in bezug auf die christliche Bewegung als auch in bezug auf das ihr nicht unähnliche Ereignis, den Aufstand des Theudas, genannt worden ist, ist weiter zu schliessen, dass in der Überlieferuug die beiden genannten Ereignisse in irgend einer Verbindung miteinander Erwähnung gefunden haben.

Erst von hier aus begreift sich ungezwungen die Entstehung der beiden Berichte mit ihren Übereinstimmungen und Abweichungen.

War dem Verfasser der Akten eine Überlieferung bekannt, die die christliche Bewegung und den Aufstand des Theudas im Zusammenhang mit der Sentenz in Verbindung brachte, so konnte er, wenn ihm die Überlieferung das nicht durch eine anderweitige sichere Datierung verbot, leicht dazu kommen, diese

Kunde in einem anderen chronologischen Zusammenhang zu verwerten. Wenn er sie mit aller Sicherheit in seiner Erzählung vom Prozess der Apostel verwendet, bei dem er Gamaliel die Sentenz in den Mund legt, so muss ihn dazu eine andere Überlieferung veranlasst haben, nach der Gamaliel bei dem Kampfe der Synedristen wider die christliche Bewegung entscheidend eingegriffen [1]) oder auch nur eine hervorragendere Rolle gespielt habe. Er konnte um so leichter zu der Meinung kommen, dass gerade Gamaliel diese Sentenz ausgesprochen habe, als sie durchaus „das Gepräge eines rabbinischen Weisheitsspruches" trägt [2]). Dass er aber dabei den Aufstand des Theudas völlig falsch datiert, kann geschehen sein, weil er wusste, dass er jedenfalls nicht gleichzeitig mit den von ihm berichteten Ereignissen stattgefunden habe. Das konnte ihn leicht zu der Meinung führen, dass er jedenfalls einer früheren Zeit angehören müsse. Da lag es denn nahe, ihn mit dem ähnlichen Aufstandsversuch Judas des Galiläers zusammenzustellen.

Diese Zusammenstellung kann Lukas sogar schon in der Überlieferung vorgefunden haben, wie ja auch Josephus Ant. XX, 5, 1 und 2 die beiden Aufstandsversuche neben einander erwähnt. Er ist ja allerdings dazu durch die Erwähnung der Söhne jenes Judas veranlasst, immerhin aber kann die unmittelbar vorhergehende Erzählung vom Aufstand des Theudas mit dazu beigetragen haben, ihm die Erinnerung an die ähnliche Affäre des Vaters der hier Genannten wachzurufen. Und so kann auch in der Volksüberlieferung die Erzählung von einem Aufstande mit der Erinnerung an einen ähnlichen anderen zusammengetreten sein.

Dass die Lukaserzählung auf diesem Wege entstanden ist, erscheint mir wahrscheinlicher, als dass eine ungenaue Reminiszenz an den Antiquitätenbericht sie beeinflusst habe. Eine solche hätte eher dazu führen können, den Aufstand des Judas in die Zeit des Theudas zu verlegen als umgekehrt, da ja über jenen an einer Stelle berichtet wird, wo von den römischen Prokuratoren der vierziger Jahre die Rede ist. Man müsste also annehmen, dass der Verfasser der Akten sich einerseits so ungenau des Josephusberichtes erinnerte, dass er nichts mehr von dem eigentlichen Inhalt des Berichtes wusste, anderseits aber

1) Wendt a. a. O.
2) Wendt a. a. O.

doch wieder so genau, dass er wusste, die beiden Aufstände seien bei Josephus in der von ihm angegebenen Reihenfolge erwähnt und der zweite in die Zeit der Schatzung des Quirinius verlegt gewesen.

Aus den angeführten Überlieferungselementen erklärt sich auch die Entstehung des slavischen Josephusberichtes über die christliche Bewegung ohne Schwierigkeit. Der Verfasser braucht im Gegensatz zu Lukas bei im übrigen gleicher Kenntnis der Tradition nur bestimmter gewusst zu haben, dass der Aufstand des Theudas in der Amtszeit des Cuspius Fadus vorgekommen war. Das hinderte ihn daran, das von der Überlieferung Berichtete so wie Lukas zurückzudatieren, nötigte ihn vielmehr, auch das über die christliche Bewegung Berichtete in diese Zeit zu verlegen. Da er aber seinerseits nur über die christliche Bewegung zu berichten die Absicht hatte, so konnte er den Aufstand des Theudas unerwähnt lassen. Deswegen kann er ihn immerhin gekannt haben, jedenfalls lässt sich aus seinem Schweigen über ihn keine Unkenntnis folgern.

Dass aber beide Berichte sich als verschiedene Bearbeitungen des gleichen Überlieferungsmaterials erklären, ist ein starker Beweis dafür, dass ihnen in der Tat solche Überlieferungen zu Grunde liegen.

Dem entspricht auch der Schluss des Berichtes.

Wenn der Verfasser hier (V, 11) von einer „Belästigung" durch die Apostel redet, so kann er damit nach dem Vorausgehenden nur meinen, dass die andauernde christliche Bewegung, die die Prokuratoren immer wieder zwang, doch Stellung zu ihr nehmen, diesen lästig wurde und sie daher die Unruhstifter loszuwerden trachteten. Eben die Unsicherheit, wie man gegen die Christen vorgehen sollte, — das Bestreben einerseits, ein Abweichen vom Gesetz nicht zu gestatten, die Furcht anderseits, sich mit den Wundertätern einzulassen, — meint der Verfasser, wenn er die Prokuratoren die Apostel fortsenden lässt „zur Erprobung der Sache".

Es ist zuviel in diesen Satz hineingelegt und daher lässt sich daraus auch kein Schluss ziehen, wenn Berendts die Sache so auffasst, als ob hier die Gründung der antiochenischen Gemeinde auf heidnisch-jüdische Veranstaltung zurückgeführt oder gar die Mission „in ferne Länder" als von den römischen und jüdischen Machthabern befördert zum Zweck der „Erprobung

der Sache" angesehen würde[1]). Der letztere Ausdruck gehört nur zu dem Verbum „entliessen sie", nicht aber zu den näheren Bestimmungen. Der Gedanke ist dieser: zur Erprobung der Sache, d. h. um weiteres abzuwarten, entliessen sie sie zu gehen, wohin sie wollten, und da sind die einen hierhin und die anderen dorthin gegangen.

Die Zusammenstellung zeigt aber, dass hier wiederum ursprünglich getrennte Überlieferungen zusammengearbeitet worden sind. Denn die einzelnen Stücke passen nicht gut zusammen. Das Entlassen zum Kaiser fordert ein anderes „Erproben der Sache" als das Entlassen nach Antiochien und in ferne Länder. Dort würde es sich handeln um eine Entscheidung vor einem Gericht, hier um ein Abwarten der weiteren Entwicklung. Gemeinsam ist diesen Stücken nur, dass den Aposteln die Möglichkeit gegeben wird, sich aus Jerusalem zu entfernen.

Es liegt hier somit eine Verbindung verschiedener Überlieferungen vor, die berichtet haben, dass infolge der Verfolgung die Apostel zum Teil (Paulus) ihrem Wunsche gemäss nach Rom gesandt worden, zum Teil nach Antiochien, zum Teil auch in andere Länder gegangen sind. Wann das eine und das andere geschehen ist und ob die Datierung hier mehr oder weniger richtig ist, kommt dabei gar nicht in Betracht. Was der Verfasser wusste, hat er eben alles an einer Stelle und daher natürlich im Zusammenhang miteinander untergebracht.

So ergibt die nähere Prüfung des V Stückes das gleiche Resultat, das in betreff der übrigen erzielt wurde, dass der Interpolator im wesentlichen auf Grund ihm zugänglich gewordener volkstümlicher Traditionen seinen Bericht komponiert hat.

Der Charakter des Berichts.

Die bisherige Untersuchung des V Stückes hat bereits eine Reihe von Momenten hervortreten lassen, die stark dagegen sprechen, dass ein Christ der späteren Zeit diesen Bericht komponiert habe. Dieses Resultat bedarf noch einer weiteren Prüfung am Detail.

Die Annahme der Autorschaft eines Christen der späteren Zeit hat zur Voraussetzung, dass er für seine Interpolationen

1) A. a. O. S. 63.

den uns bekannten griechischen Josephustext benutzt habe. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass unter dieser Voraussetzung die Abänderungen, die er an seinem Text — abgesehen vom Einschub selbst — vorgenommen hätte, unerklärlich wären. Diese „Abänderungen" können nur entweder von Josephus selbst oder von einem anderen Schriftsteller des 1. Jahrhunderts herrühren. Denn sie beruhen auf differenter Tradition. In jedem Fall muss es ein Jude gewesen sein, der sie geschrieben hat. Von der Veränderung der Angaben über die Familie des Agrippa sehe ich dabei — aus schon oben angegebenem Grunde — ab. Beweisend ist aber die Notiz in unserem Stück V, 1 über die beiden Prokuratoren.

Es wurde bereits bemerkt, dass hier das Lob, welches ihnen von Josephus gespendet wird, verstärkt erscheint, sowohl V, 1, wie auch V, 7 durch das Epitheton „edel". Diese Verstärkung ist nur bei einem Juden verständlich. Welcher Christ sollte sich dazu veranlasst gefühlt haben? Darauf lässt sich nicht erwidern, dass er es getan habe, um eine Anknüpfung für das Folgende, das Vorgehen der Prokuratoren gegen die Christen, zu haben. Denn nichts nötigte ihn ja, ohne jeden historischen Untergrund die Darstellung der Akten in diesem Sinne abzuändern. Ebensowenig kann das verstärkte Lob durch die Fiktion der josephinischen Autorschaft veranlasst sein. Denn wenn der Falsator sich zuvor darüber orientiert hätte, wie Josephus geschrieben hätte, so wäre ihm das entgegengesetzte Urteil über Cuspius Fadus Ant. XV, 11, 4. XX, 1. 1 nicht entgangen.

Dass es ein Jude ist, der hier schreibt, wird auch durch den Ausdruck „die reinen Gesetze" bestätigt. Dieser Ausdruck ist um so bemerkenswerter, als zur Bezeichnung der Gesetze als der jüdischen die Josephusvorlage, die wir bei einem christlichen Interpolator voraussetzen müssen, den Ausdruck ἐπιχώριος darbot. Ersetzte der Interpolator diesen Ausdruck durch den anderen „rein", so kann dieser letztere nur ein ihm geläufiger gewesen sein. Wenn also diese Bezeichnung nicht von Josephus selbst herrührt, so kennzeichnet sie doch auch den Interpolator als einen Juden (vgl. Ps. 19, 9 f.).

Auch die Interpolation selbst trägt keinen anderen Charakter.

Wenn hier die Schilderung der Akten von der Macht der jüdischen Obrigkeit durch den Hinweis auf die Konnivenz der römischen Prokuratoren ergänzt wird, so ist, wie schon oben gezeigt wurde, nicht einzusehen, was einen Christen zu dieser

Abänderung des Aktenberichts veranlasst haben sollte. Bei einem Juden ist dagegen eine solche Darstellung gut verständlich. Einem solchen musste eine derartige Handlungsweise römischer Beamter durchaus sympathisch sein.

Mit der Bezeichnung Jesu als des „vorherbeschriebenen Wundertäters" (V, 4) wird direkt auf IV zurückverwiesen. Diese Bezeichnung Jesu schlechtweg als „der Wundertäter", die uns auch in VIII entgegentrat, stimmt durchaus mit der ganzen Haltung des Schriftstellers in IV überein, und sie bestätigt auch das zu VIII Hervorgehobene (S. 221), dass uns in ihr die eigentliche Meinung des Verfassers entgegentritt.

Damit harmoniert auch die Angabe über den Inhalt der apostolischen Predigt (V, 4). Wenn dieser damit, dass es sich vorzugsweise um die Auferstehung Jesu gehandelt habe, auch im wesentlichen richtig bestimmt wird, so klingt doch heraus, dass der Erzähler selbst an der Wahrheit der von ihm berichteten Apostelpredigt zweifelt. Schon die Wendung „dass er lebendig sei, da er auch gestorben sei", statt der vom Interpolator selbst VII, 5 gebrauchten („auferstanden") scheint beabsichtigt zu sein, um diese Lehre als irrig zu kennzeichnen.

Dass der Verfasser in der Tat nicht an die Wahrheit dieser Rede glaubt, erhellt nicht nur aus seiner in VII bekundeten Skepsis, sondern auch schon aus seinem Urteil über das Tun der Apostel in V, 7. Hier bezeichnet er dieses einmal als „Verführung", was neben dem dicht dabeistehenden Lob der Prokuratoren, die diese Verführung verfolgen, besonders bezeichnend ist, sodann auch als etwas zur Zeit noch „Kleines", an sich Unbedeutendes, aus dem sich nur eventuell Grosses entwickeln könnte.

Den Ausdruck „Verführung" nur auf die vom Verfasser den Aposteln zugeschriebene politische Richtung ihrer Predigt zu beziehen, ist nicht statthaft, da die in Aussicht gestellte Befreiung aus der Knechtschaft das Lebendigsein des Gekreuzigten zur notwendigen Voraussetzung hat: eine „Verführung" ist die Ankündigung solcher Befreiung nur, wenn die Behauptung der Auferstehung des gekreuzigten Befreiers, mit der sie begründet wird, falsch ist.

Alle diese Wendungen einem Christen zuzuschreiben und sie als Fiktion zu fassen, scheitert — abgesehen von dem bereits Hervorgehobenen — an der Betonung des geringen Standes der Apostel in diesem Zusammenhang, die mit einer Fiktion

unvereinbar ist. Sollte Josephus als der Verfasser erscheinen, so ist es unbegreiflich, wie der Interpolator darauf verfallen ist, hier, wo er Josephus eine Verurteilung der christlichen Bewegung in den Mund legt, ihm zugleich, ohne dass der Zusammenhang es erforderte oder auch nur nahelegte, eine Anerkennung der Christen zuzuschreiben. Denn wenn irgendwo, so liegt hier eine gewisse Parteinahme für die Christen vor, die einen Christen zum Verfasser haben könnte.

Eine Anerkennung und Parteinahme aber ist es, wenn von denen, die die Lehre der Apostel annahmen, gesagt wird, dass sie es „nicht um Ruhmes willen" getan hätten. Diesen Ausdruck kann ich nicht so verstehen, dass damit gesagt sein soll: „nicht als wenn die Apostel berühmte Leute gewesen wären", denn dazu bildet das Folgende keinen Gegensatz[1]). Gemeint ist m. E. vielmehr, dass die Leute die Lehre der Apostel nicht annahmen, weil sie dadurch Ruhm oder überhaupt einen augenblicklichen positiven Gewinn erlangten, denn ein solcher war von so geringen Leuten nicht zu erwarten, — dass sie es vielmehr nur getan hätten, weil die Predigt der Apostel auf sie einen überzeugenden Eindruck gemacht hatte. Dass dieses die Meinung ist, findet eine Bestätigung in der Stellung des folgenden Satzes hinter dieser Aussage.

Diese Anerkennung ist nur verständlich, wenn sie nicht eine Fiktion ist, sondern der wirklichen Meinung des Verfassers entspricht. Da nun ein Interpolator, der sonst mit so meisterhafter Schlauheit seine eigene Meinung zu verhüllen verstanden haben soll, am allerwenigsten hier, wo nicht die geringste Nötigung dazu vorlag, sein Urteil über die erste Christengemeinde eingeschoben haben kann, so bleibt nur die Möglichkeit offen, dass ein objektiv denkender Schriftsteller diesen Satz geschrieben hat, weil sein Gerechtigkeitssinn ihm verbot, ein ihm von der Überlieferung dargebotenes Moment deshalb, weil es für die Christen günstig lautete, zu verschweigen. Und dass der Interpolator ein solch objektiv urteilender und nach Gerechtigkeit strebender Mann war, ist uns schon mehrfach früher entgegengetreten.

So entspricht auch dieses Moment trotz der den Christen gezollten Anerkennung den bisherigen Resultaten und vermag somit nicht als Gegeninstanz zu fungieren.

---

1) Gegen R. Seeberg a. a. O. S. 293, Anm. 60.

Als solche ist auch nicht der Hinweis auf die Wundertaten der Apostel zu verwerten. Denn was der Interpolator V, 6 über diese aussagt, geht nicht über das hinaus, was er IV, 3. 6. 10 über Jesu Taten gesagt hat, und unterliegt deshalb der gleichen Beurteilung. Dass Jesus und die Apostel Wunder getan haben, muss er auf Grund der ihm zu Ohren gekommenen Überlieferungen für wahr halten, und gerade das gibt ihm zu denken und veranlasst ihn zu schwanken, was er eigentlich von diesen Leuten halten soll, wie das der Eingang von IV und der Abschnitt über das leere Grab in VII deutlich erkennen lassen. Dieses macht es auch erst recht verständlich, wie er dazu gekommen ist, das „Gamalielwort" auf die Prokuratoren in dem Sinne anzuwenden, wie er es V, 8f, getan hat.

Auch der Ausdruck, dass in der Folge die Prokuratoren von den Aposteln „belästigt" worden seien (V, 11), verbietet es, an einen Christen als den Verfasser zu denken [1]). Ich muss Berendts darin beistimmen, dass ein Christ diesen Ausdruck „selbst im Namen des Josephus nicht gebraucht hätte". Was der Interpolator meint, ist ja freilich nur, dass die Prokuratoren die christliche Bewegung in der Folge lästig empfunden hätten (vgl. oben S. 240), aber so wie er geschrieben hat, liegt in dem Ausdruck immerhin auch eine direkt die Prokuratoren betreffende Handlungsweise der Apostel [2]). R. Seeberg empfindet ganz richtig, „dass der Verfasser ihnen offenbar unfreundlich gegenübersteht" [3]). Das ist nur durch das Missverständliche des Ausdrucks veranlasst, der einen Vorwurf gegen die Apostel zu enthalten scheint. Einen solchen Vorwurf zu machen, ja, selbst auch nur den Schein eines Vorwurfs zu erwecken, hatte der Interpolator, auch wenn er sich Josephus als Verfasser vorstellte, keinen Grund, zumal er ihn unbeschadet seiner Fiktion ganz leicht hätte vermeiden können. Der Ausdruck ist nur erklärlich, wenn der Verfasser selbst kein festes Urteil über die Apostel hatte.

Diese Beobachtungen hinsichtlich des Charakters des Berichts gewinnen an Kraft, wenn man als Gegenbild auch hier wieder die Schriften ähnlichen Inhalts aus der apokryphen Literatur, also in diesem Falle die Apostelakten und -legenden zur Vergleichung heranzieht. Auch wenn man das im Auge

1) So auch Berendts a. a. O. S. 62.
2) Vgl. Lk. 6, 18: ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων.
3) A. a. O. S. 294, Anm. 69.

behält, dass die Josephusinterpolation eine Fiktion darstellen soll, kann man den grossen Unterschied nicht verkennen.

Was vor allem bei den apokryphen Apostelakten wahrnehmbar ist, ist eine eingehende und sorgfältige Benutzung der kanonischen Literatur. Wenn nun der Josephusinterpolator auch um seiner „Fiktion" willen eine derartige deutliche Anlehnung an die kanonische Apostelgeschichte nicht wagen durfte, so nötigte die Fiktion ihn doch nicht, sich in Widerspruch zu jener Literatur zu setzen. Es hätte vielmehr bei aller Freiheit der Darstellung ein Bericht, der im wesentlichen den Akten parallel lief und sie zu bestätigen vermochte, auf eine viel günstigere Aufnahme rechnen können. Und ein jeder Widerspruch musste den Eindruck dieses ausserkanonischen Zeugnisses abschwächen. Sollte der „schlaue" Fälscher daran gar nicht gedacht haben?!

In den apokryphen Apostelakten herrscht des weiteren durchweg die Tendenz vor, die Gestalten der christlichen Zeugen, vor allem die Apostel, mit einem verherrlichenden Nimbus zu umgeben. Zu dem Zweck werden die Wundertaten nach Möglichkeit gehäuft und vergrössert. Wenn nun der Josephusinterpolator — wieder wegen seiner Fiktion — auf derartiges natürlich verzichten musste, so bleibt es doch immerhin mehr als wunderbar, dass er es vermochte, sich von der seine Zeit beherrschenden Tendenz so weit freizumachen, dass ihm unversehens auch Aussagen und Wendungen aus der Feder haben fliessen können, die dieser Tendenz direkt widersprechen. Das ist um so auffallender, als innerhalb der von ihm selbst „komponierten" Interpolation solche Aussagen (z. B. die über den geringen Stand der Apostel) keineswegs unvermeidlich erschienen und auch entsprechende Wendungen (z. B. „belästigt von ihnen") keineswegs den Schein der Autorschaft des Josephus stützten.

Im Gegensatz hierzu verdient die in der Josephusinterpolation uns entgegentretende judenfreundliche Stimmung des Verfassers Beachtung. Mit Recht hat schon Berendts geurteilt: „eine derartig milde Beurteilung der christlichen Bewegung ist nicht lange nach 70 n. Chr. auf jüdischer Seite denkbar" [1]). Welchen Zweck sollte ein Christ der späteren Zeit damit verfolgt haben, im Gegensatz zu der Stimmung seiner Zeitgenossen

1) A. a. O. S. 62.

auf der einen Seite den Juden eine so milde Beurteilung der christlichen Bewegung zuzuschreiben, auf der anderen aber auch die Juden auf Kosten der römischen Behörde von der Schuld an der Verfolgung der Christen in etwas zu entlasten und das im Gegensatz zu den kanonischen Akten. Diesen Umstand vermag auch die „Fiktion" nicht zu erklären, da ihr nicht beide erwähnten Momente gleichmässig zu dienen vermochten.

Dass nämlich der Verfasser überhaupt die Tendenz gehabt habe, die Juden — im Interesse seiner Fiktion — zu entlasten, wird man angesichts seines gegenteiligen Verfahrens in IV nicht behaupten können. Tut er es scheinbar in V, so müssen eben andere Gründe ihn hier dazu bewogen haben. Und wenn es seine Tendenz gewesen wäre, so würde mit dieser die den Juden zugeschriebene milde Beurteilung der christlichen Bewegung unvereinbar erscheinen. Denn hat er seine Interpolation frei — nach Auswahl aus dem Stoff der kanonischen Akten — komponiert, so hätte er ja ebensogut andere Episoden wählen können und nicht gerade die „Gamalielepisode".

So drängt auch hier wieder alles darauf, dass wir in dem Verfasser nicht einen Christen der späteren Zeit, sondern einen Juden des ersten Jahrhunderts erblicken müssen, der mit seiner Darstellung im wesentlichen an das gebunden war, was ihm durch die Überlieferung dargeboten war.

Der Wert des Berichtes.

Angesichts dessen, dass die Josephusinterpolationen sich als ein Niederschlag von Überlieferungen des ersten Jahrhunderts erweisen, wird auch hier danach zu fragen sein, ob sie für die Kenntnis der geschilderten Zeit von Belang sind.

Das, was das V Stück an Tatsachenmaterial enthält, ist so gering, dass nur weniges hier in Frage kommen kann.

Inwieweit die im slavischen Text günstiger gefärbte Aussage über die beiden Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander den Vorzug vor der im griechischen Text des Bellum judaicum und der in den Antiquitäten enthaltenen verdient, wird schwer zu entscheiden sein. Es ist immerhin möglich, dass Josephus in seinen für ein römisches Leserpublikum berechneten Werken eine gar zu judenfreundliche Gesinnung von den römischen Prokuratoren nicht hat aussagen wollen und dass die im

slavischen Text erhaltene Beurteilung mehr der Wirklichkeit entspricht. Es ist aber ebenso möglich, dass eine unter den Juden umlaufende Überlieferung den Ruhm dieser Prokuratoren als ihnen freundlich gesinnter Männer im Gegensatz zu anderen Trägern des Amts übertrieben hat.

Was über die christliche Bewegung als solche zur Aussage gebracht wird, stimmt im wesentlichen mit dem Bericht der kanonischen Akten überein, sodass angesichts der Unabhängigkeit der beiden Berichte von einander die hier zu Grunde liegende Überlieferung als eine relativ gute zu bezeichnen ist. Hierher gehört die Angabe, dass den Hauptinhalt der apostolischen Predigt die Verkündigung der Auferstehung Jesu gebildet habe und dass der Erfolg dieser Predigt ein nicht geringer gewesen sei. Bemerkenswert ist sodann die Erwähnung der Sendung einzelner Christen zum Kaiser, wie der Hinweis auf die Ausbreitung der christlichen Bewegung nach Antiochien und in „ferne Länder". Trotz der „chronologischen Verwirrung" bleibt bestehen, dass diese Ausbreitung in eine relativ frühe Zeit gehört, denn es ist eine für den Verfasser bereits einigermassen weit zurückliegende Zeit.

Insbesondere die scheinbare Anlehnung an Act. 5 wird man bedeutsam zu finden geneigt sein. Gerade weil das „Gamalielwort" hier in ganz anderem Zusammenhange verwendet wird, könnte diese Darstellung als eine direkte Bestätigung des Aktenberichtes gefasst werden. In der Tat, enthält die Interpolation ein Moment aus diesem Bericht in ähnlicher, aber doch wieder abweichender Umgebung, so ist das ein Zeichen dafür, dass die beiden Berichte (bzw. die ihnen zu Grunde liegenden Überlieferungen) nicht gänzlich aus der Luft gegriffen sind, sondern dass sie auf ein gewisses Tatsachenmaterial zurückgehen.

Mit Sicherheit lässt sich daraus aber nur das Eine erschliessen, dass die christliche Bewegung in jüdischen Kreisen damaliger Zeit eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren hat. Auf der einen Seite ist sie unbedingt verurteilt worden. Nach dem Slaven wurde die apostolische Predigt als eine „Verführung" der Leute (V, 7, vgl. auch I, 12) beurteilt. Das bestätigt den Bericht der Akten über das Verhalten der Synedristen. Hiermit stimmt überein, dass die christliche Bewegung bereits in der beiden Berichten zu Grunde liegenden Überlieferung mit dem Aufstandsversuch des Theudas auf gleiche Linie gestellt worden ist. Auf der anderen Seite hat sich der Zweifel geltend

gemacht, ob nicht die christliche Bewegung doch einer anderen, günstigeren Beurteilung unterliege. Es verdient Beachtung, dass dieser Zweifel nach beiden Berichten Gliedern der obersten Behörden zugeschrieben wird und demgemäss deren Verhalten als ein schwankendes erscheint. Sodann lässt auch die Anwendung eines rabbinischen Weisheitsspruches auf die christliche Bewegung erkennen, dass der genannte Zweifel nicht ganz vereinzelt aufgetreten ist.

Diese Momente, die beiden Berichten gemeinsam sind, beweisen, dass diese Berichte auf geschichtlichen Tatsachen ruhen. Inwieweit die weiteren Einzelheiten der einen oder der anderen Erzählung Glaubwürdigkeit verdienen, ist eine ganz andere Frage.

Vergleicht man die beiden Berichte nach dieser Seite, so ist nicht zu verkennen, dass der Aktenbericht jedenfalls zunächst in einer Hinsicht den Vorzug vor dem des Slaven verdient. Hat in dieser Zeit überhaupt eine Verfolgung der christlichen Bewegung stattgefunden, so ist die Initiative dazu sicher von der jüdischen und nicht von der römischen Oberbehörde ausgegangen. Nicht nur kompetierte die christliche Sache ihrem Wesen nach durchaus nur vor das Synedrium, sondern die römische Behörde hatte auch keine Veranlassuug sich in die Sache zu mischen, so lange die Bewegung eine innervolkliche blieb und es zu keinen tumultuarischen Ausschreitungen kam, die etwa ein Einschreiten mit Militärgewalt notwendig machten.

Damit gewinnt auch die lukanische Datierung des Ereignisses auf die Amtszeit des Pilatus nicht unbedeutend an Gewicht und zwar umsomehr, als durch den slavischen Bericht der Hinweis auf die schwankende Stellung der Oberbehörde seine Bestätigung findet.

Ein solches Schwanken in der Beurteilung der christlichen Bewegung auf seiten der jüdischen Obrigkeit ist nur zu der von Lukas angegebenen Zeit denkbar. Bald darauf bricht jene Verfolgung aus, deren erstes Opfer Stephanus wurde. Dass der Aktenbericht hier gute geschichtliche Erinnerung bringt, ist fast allgemein zugestanden. Jetzt aber ist von einem Schwanken keine Spur mehr zu bemerken. Nach den Akten begünstigt die jüdische Obrigkeit direkt das rücksichtslose Vorgehen des Saulus gegen die Christen (Act. 26, 10), steht also nunmehr mit voller Entschiedenheit in bewusstem Gegensatz zur christlichen Bewegung. Und auch in der Folgezeit bleibt es durchweg bei dieser ablehnenden, ja, direkt feindlichen Haltung des Synedriums. Hat

es eine Zeit gegeben, wo man im Synedrium noch nicht so entschieden gegen die Christen stand, so kann das nur vor dem Auftreten des Stephanus gewesen sein, also nur noch zur Zeit des Pilatus.

Auch die Einführung des Gamaliel in die Erzählung hat trotz des ihm in den Mund gelegten Anachronismus alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Dass der Verfasser der Akten zu dieser Einführung des Gamaliel dadurch veranlasst worden sei, dass ihm die von der Überlieferung im Zusammenhange mit der christlichen Bewegung zitierte Sentenz als ein Wort des Gamaliel bekannt war, ist nicht unmöglich, aber doch wenig wahrscheinlich. Denn eine solche pointierte Sentenz konnte leicht auf ein anderes Ereignis als das ursprünglich gemeinte angewandt werden. Und wenn daher der Verfasser der Akten auch wusste, dass Gamaliel ursprünglich dieses Wort ausgesprochen hatte, so nötigte ihn das noch nicht zu der Meinung, dass Gamaliel dieses Wort gerade bei jener Gelegenheit gesprochen habe.

Viel wahrscheinlicher ist es, dass ihm eine Überlieferung über ein Eingreifen des Gamaliel in eine die christliche Sache betreffende Synedriumsverhandlung bekannt gewesen ist. Und da kaum anzunehmen ist, dass die Nennung einer so bekannten Persönlichkeit in einem solchen konkreten Zusammenhange ganz willkürlich oder irrtümlich erfolgt sei, so spricht das dafür, dass auch hier eine Tatsache zu Grunde liegt.

Das wichtigste Moment in der Erzählung des Slaven ist aber der Bericht über das Verhalten der römischen Oberbehörde bei Gelegenheit der christlichen Bewegung.

Vor allem bestätigt der Josephusbericht, mag er in seinen Einzelheiten auch noch so sehr zu beanstanden sein, den Aktenbericht mit grosser Bestimmtheit dahin, dass tatsächlich bereits in früher Zeit auf judäischem Boden Verfolgungen der Christen unternommen worden sind. Auf der anderen Seite lässt die Verlegung sämtlicher hierbei in Betracht kommender Ereignisse auf den kurzen Zeitraum von nur ca. 4 Jahren erkennen, dass der Berichterstatter nicht von einer langen, über einen weiten Zeitraum sich erstreckenden Dauer solcher Verfolgungen gewusst, sondern die Christenverfolgung nur als eine kurze Episode angesehen hat. Damit bestätigt er den Bericht der Akten, dass die Feindschaft der Juden gegen die Christen nur gelegentlich zu gröberen Ausschreitungen und härteren Massnahmen

geführt und dass es auch lange Ruhezeiten für die christliche Gemeinde gegeben hat.

Indem aber auch hier die Initiative bei der Verfolgung der Obrigkeit zugeschrieben wird und zwar nicht, ohne dass auch die Synedristen daran beteiligt sind, bestätigt der Josephusbericht, dass die Verfolgungen der Christen nicht ausschliesslich tumultuarische Pöbelausschreitungen gewesen sind, sondern dass auch obrigkeitlicherseits gegen die Christen vorgegangen worden ist.

Wenn der Berichterstatter nun aber die Initiative ausschliesslich den römischen Prokuratoren zuschreibt und die Synedristen nur mittun lässt, so ist er unzweifelhaft damit ebenso im Irrtum, als wenn der Aktenbericht die Verfolgung ausschliesslich der jüdischen Oberbehörde zuschreibt und die römische Behörde völlig aus dem Spiel lässt.

Wenn die Römer sich auch in dieser Sache nicht viel um das Treiben der Juden gekümmert haben werden, so ist es doch undenkbar, dass sie den Juden völlig freie Hand gelassen haben und auch bei einer solchen Kompetenzüberschreitung, wie es die Steinigung des Stephanus notorisch war, nicht eingeschritten sein sollten. Auch wenn es sich hier um einen Akt tumultuarischer Lynchjustiz gehandelt haben sollte, bleibt das Schweigen der Akten über die Römer rätselhaft. Sind doch die Römer in einem anderen ähnlichen Fall nach dem Bericht derselben Akten recht rasch bei der Hand (Act. 21, 31).

Man mag zur Erklärung des Stephanusfalles auf die Wirren gegen Ende der Prokuratur des Pilatus verweisen [1]). Damit ist aber noch keineswegs sicher gestellt, dass die Passivität der Römer sich daraus erkläre, dass sie damals wegen jener Wirren nicht eingreifen *konnten*. Der slavische Bericht lässt eine wahrscheinlichere Erklärung geben: dass die Römer zeitweise nicht eingreifen *wollten*.

Mag nämlich dieser Bericht mit seiner Erzählung von einem persönlichen Vorgehen der Prokuratoren gegen die Christen irrig sein, so ist doch zu fragen, wie ein so irriger Bericht entstehen konnte. Dass ein Missverständnis zu Grunde liegt, ist klar. Dass aber die Synedristen mit den Prokuratoren verwechselt worden sind, wenn letztere an der Aktion gegen die Christen völlig unbeteiligt waren, ist undenkbar. Eine solche Verwechselung ist nur möglich, wenn die Prokuratoren zum mindesten

1) So z. B. v. Dobschütz, Probleme S. 29.

um die Absichten der Synedristen gewusst und das Vorgehen gegen die Christen gebilligt und zugelassen haben, der jüdischen Oberbehörde also in der Tat zu Zeiten Konnivenz bewiesen haben (vgl. oben S. 234).

Aber auch noch in anderer Beziehung ist die V Josephusinterpolation, soweit sie das Verhalten der römischen Obrigkeit betrifft, von Wert.

Haben wir richtig erkannt, dass der historischen Wirklichkeit nur soviel entspricht, dass die Prokuratoren der jüdischen Behörde in Sachen der christlichen Bewegung nur Konnivenz bewiesen haben, selbst aber in keiner Weise aktiv beteiligt gewesen sind, so ist es erklärlich, dass die urchristliche Überlieferung daran keine Erinnerung aufbewahrt, vielmehr die römische Behörde einfach mit Stillschweigen übergangen hat. Liegt uns nun doch ein Bericht vor, dessen Entstehung sich nur aus einer Kenntnis des faktischen Verhaltens der römischen Behörde erklärt, so müssen die Wurzeln der ihm zu Grunde liegenden Überlieferung in Kreisen zu suchen sein, die zu der näheren Umgebung der leitenden Personen gehörten So bietet uns der soeben in Rede stehende Josephusbericht ungesucht eine Bestätigung eines an ganz anderer Stelle gewonnenen Urteils, dass nämlich die im slavischen Josephustext erhaltenen Interpolationen auf Überlieferungen ruhen, die in jüdischen, und zwar dem Synedrium und damit auch den römischen Prokuratoren nahestehenden Kreisen in Umlauf gewesen sind (vgl. oben S. 159 f.). Dadurch gewinnt jenes Urteil an Sicherheit und die dort erwähnte Episode, die Bestechung des Pilatus, tritt noch einen Schritt weiter aus dem Dunkel der blossen „Legende“ heraus.

So bedeutsam die Notizen des V Stückes über das Verhalten der römischen Prokuratoren sind, so unwichtig erscheint dagegen die Einzelnotiz in V, 11. Es wurde schon oben dargelegt, dass hier keineswegs die Gründung der antiochenischen Gemeinde auf heidnisch-jüdische Veranstaltung zurückgeführt oder gar die Mission „in ferne Länder“ als von den römischen und jüdischen Machthabern befördert angesehen wird, wie Berendts angenommen hatte [1]). Es ist deshalb auch nicht aus diesem Satze ein Schluss zu ziehen, ob ein Christ oder ein späterer Jude so etwas hätte schreiben oder nicht schreiben können. Mehr als dass überhaupt Christen aus Palästina zur Verantwor-

1) A. a. O S. 63.

tung nach Rom gesandt worden und Christen infolge der Verfolgung nach Antiochien und „in ferne Länder“ gegangen sind, ist nicht zu entnehmen, also nur eine Bestätigung von Tatsachen, die kaum einer Bestätigung noch bedürfen, da sie ohnehin feststehen.

Dennoch verdient es einige Aufmerksamkeit, dass diese Tatsachen, insbesondere die Ausbreitung der christlichen Bewegung infolge der Verfolgung, auch in jüdischen Kreisen nicht unbeachtet und unbeurteilt geblieben sind.

Gerade für die Überlieferungen, die innerhalb des jüdischen Volkes über die Tatsachen der urchristlichen Geschichte im Umlauf gewesen sind, erscheinen — hier wie in allen übrigen Stücken — die Interpolationen im slavischen Josephustext als ein überaus wertvolles Zeugnis.

Schluss.

Der Verfasser und die Zeit seines Werkes.

Die Interpolationen im slavischen Text des Josephus tragen durchweg ein ausgesprochen jüdisches Kolorit. Das ist nicht eine künstliche Imitation, hergestellt von einem Christen späterer Zeit, um den Anschein zu erwecken, dass Josephus selbst der Verfasser sei. Dass der Verfasser tatsächlich ein Jude gewesen ist, hat die ganze Untersuchung in allen einzelnen Teilen bewiesen.

Es lassen sich aber noch einige nähere Angaben über den Verfasser machen.

Mustert man die einzelnen Angaben in dem Berichte durch, die einen Schluss in dieser Hinsicht gestatten könnten, so ist unverkennbar, dass sie nach zwei verschiedenen Richtungen weisen.

Auf der einen Seite fällt in die Augen, dass der ganze Bericht ausschliesslich nur Jerusalem und Judäa berücksichtigt, ja, von einer Wirksamkeit Jesu in Galiläa scheint der Erzähler überhaupt nichts gewusst zu haben. Der Verfasser ist also offensichtlich ausschliesslich auf jerusalemische Traditionen beschränkt gewesen. Das könnte dazu verführen an einen Jerusalemiten oder einen Judäer zu denken. Dafür scheint zu sprechen, dass der Erzähler gelegentlich Jerusalem schlechtweg nur „die Stadt" nennt (IV, 13. 15.), dass er sich mit der Topographie der Stadt bekannt erweist (er weiss z. B., dass der Ölberg vor der Stadt liegt), dass er mehrfach Einzelheiten erwähnt, die kaum weiter als in Jerusalem und Judäa bekannt gewesen sein dürften. Dennoch wäre es ein Irrtum, wenn man daraufhin den Verfasser für einen Judäer erklären würde.

Auf der anderen Seite nämlich tritt uns eine ganze Reihe von Momenten entgegen, die mit grosser Deutlichkeit dafür

sprechen, dass der Verfasser nicht in Jerusalem bekannt, geschweige denn in Jerusalem oder Judäa ansässig gewesen ist.

Beweisend ist in dieser Beziehung besonders das V Stück der Interpolationen. Wenn der Verfasser hier alles, was er über die christliche Bewegung zu sagen weiss, in das eine kurze Quadriennium der Prokuraturen des Cuspius Fadus und Tiberius Alexander verlegt, so beweist er damit, dass er selbst den Ereignissen durchaus ferngestanden und sie auch nicht als — wenn auch persönlich noch so unbeteiligter — Augenzeuge miterlebt hat. Die „chronologische Verwirrung", die er hier anrichtet, ist nur begreiflich, wenn sie auf ungenügender Information beruht und der Verfasser genötigt war, ausschliesslich auf Grund solcher Information seinen Bericht zu schreiben. Das weist auf einen Auswärtigen.

Mit diesem Resultat stimmt durchaus überein, was sich sonst noch an desbezüglichem Material aus den Interpolationen erheben lässt.

Eine ähnliche „chronologische Verwirrung" wie im V Stück ist uns in den Täuferstücken entgegengetreten. Die Annahme, dass der Täufer schon unter Archelaus aufgetreten sei und doch Philippus überlebt habe, ist nur denkbar bei einem Verfasser, dem die Namen Archelaus und Philippus eben nicht mehr als Namen waren und der mit ihnen nicht bestimmte Zeitbegriffe verband, wie das bei einem jeden Judäer der Fall sein musste, der entweder die Regierungszeit dieser Herrscher miterlebt oder doch wenigstens eine Vorstellung davon hatte, wie weit die Regierung des einen oder des anderen Herrschers zurücklag. Ist der Verfasser somit jedenfalls nicht ein Augenzeuge oder auch nur ein Zeitgenosse der Wirksamkeit des Täufers gewesen, so auch nicht ein Judäer, der gewusst haben müsste, ob sich die Wirksamkeit des Täufers, die ja in Judäa stattgefunden hatte, über einen Zeitraum von 30 Jahren oder nur von wenigen Monaten erstreckt habe.

Auch dass der Verfasser sich über die Herodianer und ihre Familienverhältnisse nur schlecht orientiert erweist, spricht dafür, dass er ihnen und ihrem Herrschaftsgebiet fern gestanden hat und bei seinem Bericht ausschliesslich auf das angewiesen war, was ihm in verschiedenen Einzeltraditionen dargeboten wurde.

Das bestätigt das VI Stück, sofern es erweist, dass der Verfasser den jerusalemischen Tempel jedenfalls nicht so genau

gekannt hat, dass er auf Grund eigener Anschauung über die dort befindlichen Inschriften berichten konnte.

Diesem Standpunkt des Verfassers entspricht es, dass er auch bei seinen Lesern Unbekanntschaft mit den geographischen Verhältnissen Palästinas voraussetzt. Er fühlt sich veranlasst, die Lage von Judäa durch den Hinweis auf die allbekannte Stadt Jerusalem näher zu bestimmen, und gibt an, dass der Ölberg vor der Stadt liege.

Vielleicht dürfen wir ihn in Syrien suchen, wohin die Berührungen mit dem Petrusevangelium und der diesem verwandten Literatur weisen.

Jedenfalls verdankt der Verfasser seine Informationen über die von ihm berichteten Ereignisse jerusalemischen Kreisen. Nicht nur beschränkt sich sein Wissen auf den jerusalemischen Traditionsstoff, sondern er beweist gelegentlich auch eine Kenntnis von Dingen, über die er nur in solchen Kreisen informiert werden konnte, die der nationalen Oberbehörde, dem Synedrium, nahestanden. Er muss also selbst ein Mann gewesen sein, der zu solchen Kreisen eine gewisse Beziehung besass, ein Mann von entsprechender Bildung und Stellung.

Damit stimmt durchaus überein, dass er sich gelegentlich als ein Anhänger der pharisäischen Richtung zu erkennen gibt, der sich auch über die Schulmeinungen dieser Partei und ihre Beurteilung der Wirksamkeit Jesu orientiert erweist. Er ist auch bekannt mit mancherlei Diskussionen, wie sie über Jesum geführt worden sind. Auf der anderen Seite hält er mit seinem abfälligen Urteil über das Synedrium nicht zurück. Es schimmert darin der Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern durch.

Überhaupt beweist der Verfasser eine nicht geringe Bildung und auch Selbständigkeit des Urteils. Nicht nur vermag er aus den, wie sich erwiesen hat, sehr ungenügenden und verworrenen Einzeltraditionen, die ihm als Material zu Gebote standen, ein einigermassen abgerundetes Bild zu gestalten [1]), sondern er wahrt sich auch eine Objektivität in der Beurteilung

1) Daneben besteht auch die Möglichkeit, dass in manchen Partien nicht erst der Interpolator der Erzählung die vorliegende Fassung gegegeben hat, sondern dass sie ihm so bereits in einer schriftlich fixierten Quelle vorlag (vgl. R. Seeberg a. a. O. S. 308). Aber einigermassen sichere Indizien dafür sind nicht zu finden und, abgesehen vielleicht von der Bezeichnung „die Stadt" für Jerusalem, legt nichts diesen Gedanken auch nur nahe.

der Erscheinungen, die vorteilhaft gegen die tendenziöse Färbung ähnlicher Schriftstücke absticht.

Freilich hindert ihn diese kühle Objektivität und sein Streben, ein vorschnelles Aburteilen über die ihm noch unklaren Erscheinungen zu vermeiden, daran, entschieden pro oder contra Stellung zu nehmen, sein Urteil bleibt unsicher und schwankend. Aber diese Unsicherheit des Urteils ruht nicht auf einem mangelnden Erkenntnisvermögen, sondern ist durch einen starken Gerechtigkeitssinn bedingt, der den Verfasser verhindert, vorschnell ein abschliessendes Urteil zu fällen. So sehr ihm vieles z. B. in der Erscheinung des Täufers abstossend und unsympathisch und an der Person Jesu rätselhaft erscheint und so wenig er geneigt ist, unbedingt einer Predigt von der Auferstehung Jesu Glauben entgegenzubringen, — so sehr ist ihm doch auf der anderen Seite an diesen Persönlichkeiten vieles beachtenswert und Gegenstand ernster Erwägung, sodass er über ein non liquet noch nicht hinauszukommen vermag. Dass er das offen und unverhüllt ausspricht, ist ein Zeugnis dessen, wie ernst er als Historiker seinen Stoff anschaut.

Eine solche Gestalt hat in der Zeit, in die wir sie versetzen müssen, nichts Unwahrscheinliches. Es ist eine Nikodemusnatur, ein Mann, der nahe der Grenzscheide zwischen Judentum und Christentum steht. Auf der einen Seite ist ihm das Christentum bereits so nahe getreten, dass es seine ganze Aufmerksamkeit und sein Interesse gefesselt hat, auf der anderen Seite wurzelt er noch zu fest in seiner altgewohnten jüdischen Vorstellungswelt mit all ihren Eigenheiten, als dass er dem, was er über Christum und die Christen vernommen, zuzustimmen die Möglichkeit hätte. Und ob hinter all der scheinbar so kühlen Objektivität und Gleichgültigkeit sich nicht ein heimliches Ringen nach Erkenntnis der Wahrheit verbirgt, — und ob dieser Mann nicht bereits auf dem Wege gewesen ist an Christum zu glauben, wer will das sagen? Mag doch gerade diese innere Unentschlossenheit und Ungewissheit ihm die Feder in die Hand gedrückt haben. Manches in seiner Darstellung würde von hier aus psychologisch begreiflich werden. Es wäre einer ernsten historischen Wissenschaft nicht würdig, all das kurzer Hand als verkehrt abzuweisen und lieber an eine bewusste Fälschung zu glauben, bloss weil wir von diesem Mann nichts wissen und weil es sonst vielfach Fälscher gegeben hat. Das ist um so bedenklicher, als die Fälschungen, die uns aus der antiken

Literatur bekannt sind, einen ganz anderen Charakter tragen, sodass die hier vorliegende „Fälschung“ ihresgleichen unter ihnen nicht hat.

Mit mehr Sicherheit lässt sich die Abfassungszeit der Interpolationen bestimmen.

Haben wir richtig erkannt, dass dem im slavischen Text erhaltenen Bericht Überlieferungen zu Grunde liegen, die zum Teil durchaus volkstümlichen Charakter tragen, so sind wir damit schon an eine Zeit gebunden, wo der Strom lebendiger Überlieferung noch nicht versiegt war. Damit ist als terminus ad quem etwa der Ausgang des ersten Jahrhunderts gesetzt, und das um so sicherer, als es sich um Überlieferungen handelt, die auf ausserchristlichem, jüdischem Boden im Umlauf gewesen sind.

Damit stimmen mancherlei Einzelheiten, die der Bericht bietet, in ungezwungener Weise überein. Dass der Verfasser z. B. von der äusseren Erscheinung des Täufers manche charakteristische Einzelheit anzugeben weiss, ist begreiflich, wenn ihm noch eine Kunde entgegengetreten ist, wie sie kaum später als in der den Augenzeugen nächsten Generation noch vorhanden gewesen sein kann. Dem entspricht es durchaus, wie der Verfasser selbst ganz gelegentlich seinen Standpunkt bezeichnet. Das „vor dieser Generation“ (VII, 1) erlaubt kaum weiter als in die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems hinabzugehen. Dem entspricht es auch, wenn sein Bericht noch eine gewisse Lebhaftigkeit der Diskussion über Jesum widerspiegelt.

Der Abfassungstermin lässt sich aber noch genauer bestimmen, und zwar werden wir von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus wieder auf die eben angegebene Zeit geführt.

Die Interpolationen stehen in einem Text des Bellum judaicum des Josephus, der von dem uns bekannten griechischen Text nicht unwesentlich abweicht. Es ist schon nachgewiesen worden, dass diese Abweichungen nicht als Abänderungen des bekannten griechischen Textes angesehen werden können, und ebenso, dass nicht erst der Interpolator diese Abweichungen in den Text hineingebracht hat, sondern dass ihm bereits ein solch abweichender Text vorgelegen haben muss. Da nun dieser Text nicht eine Korruption des überlieferten griechischen Textes darstellen kann, so ist der Schluss unausweichlich, dass er mit dem ursprünglichen aramäischen Werk des Josephus identisch ist.

Damit ist der terminus a quo für die Abfassung der Interpolationen festgelegt. Denn da der in der slavischen Über-

setzung erhaltene Text nicht nur die Zerstörung Jerusalems, sondern auch die Eroberung von Massada voraussetzt, so kann der Verfasser nicht vor dem Jahre 73 n. Chr. geschrieben haben.

Des weiteren unterliegt keinem Zweifel, dass die Vorlage, aus der die Übersetzung ins Slavische geflossen ist, griechisch abgefasst war. Mögen also die Interpolationen ursprünglich aramäisch abgefasst und in das aramäische Originalwerk des Josephus eingefügt gewesen und mit diesem zusammen ins Griechische übersetzt worden sein, oder mögen sie, was nach dem über VI Gesagten wahrscheinlicher ist, griechisch geschrieben und erst nach erfolgter Übersetzung des Josephuswerkes ins Griechische in dieses Werk eingesetzt worden sein, in jedem Fall verbietet der Umstand, dass Josephus in der Folge eine wesentlich anders gefasste griechische Ausgabe seines Werkes herausgab, mit der Ansetzung der Interpolationen allzuweit über das Erscheinen dieser griechischen Originalausgabe hinabzugehen. Denn hatte diese erst weitere Verbreitung gefunden und galt sie als d a s Werk des Josephus, so hätte der Interpolator seine Zusätze nur eben diesem Werke und nicht einer von diesem verdrängten früheren Ausgabe eingefügt.

Dass überhaupt von dem aramäischen Werk des Josephus eine griechische Übersetzung veranstaltet worden ist, obgleich Josephus selbst eine griechische Ausgabe herausgab, hat an sich nichts Unwahrscheinliches. Sie kann entweder früher hergestellt worden sein, als das griechische Werk erschien, oder zu einer Zeit, bzw. in einem Gebiet, wo die griechische Ausgabe noch nicht bekannt geworden war, aber auch in letzterem Falle nur verhältnismässig kurze Zeit nach Erscheinen der griechischen Ausgabe, denn diese hat sie so gut wie völlig verdrängt.

Damit ist nun, je nachdem, eine wie lange Zeit man dafür ansetzen zu können meint, auch der terminus ad quem für die Entstehung der Interpolationen angegeben. Sie müssen entstanden sein zu einer Zeit, wo weder des Josephus eigene griechische Ausgabe des Bellum judaicum, noch gar die Antiquitäten desselben Verfassers weitere Verbreitung gefunden hatten, d. h. etwa im ersten Jahrzehnt nach 73, spätestens vor Ablauf des ersten Jahrhunderts.

Dass das griechische Originalwerk des Josephus über den jüdischen Krieg jene aus der aramäischen Urausgabe geflossene Übersetzung verdrängt hat, ist angesichts dessen, dass es sich eben um eine Originalausgabe handelte, selbstverständlich.

Dennoch ist jene andere griechische Ausgabe nicht gänzlich zu Grunde gegangen. Dass sie auch neben dem griechischen Originalwerk des Josephus hier oder dort bekannt geblieben ist, bezeugt jedenfalls der christliche Interpolator des Antiquitätenwerkes. Ob auch sonst Spuren von ihr in der Literatur erhalten sind, wie Berendts nachzuweisen sich bemüht hat [1]), mag dahingestellt bleiben.

Durch welche Zufälligkeiten es dazu gekommen ist, dass die slavische Übersetzung aus dieser Ausgabe und nicht aus dem griechischen Originalwerk des Josephus geflossen ist, wird sich kaum feststellen lassen. Jedenfalls wird jene erste griechische Übersetzung des Bellum judaicum dort entstanden sein, wo ihre aramäische Grundlage beheimatet war, d. h. im Orient. Und bei den Verbindungen, welche zwischen den Slaven und dem Orient bestanden haben, ist es immerhin denkbar und möglich, dass von dorther den Slaven das Werk des Josephus zugänglich geworden ist, ehe Byzanz oder der Westen ihnen die griechische Originalausgabe zubrachte.

Wie dem auch sei, — dass eine von dem bekannten griechischen Text abweichende griechische Ausgabe des Bellum judaicum existiert hat, ist nicht zu bezweifeln, und wir können dem Zufall nur dankbar sein, der sie uns in der slavischen Übersetzung mit all ihren Eigentümlichkeiten und Erweiterungen erhalten hat [2]).

1) Vgl. auch R. Seeberg a. a. O. S. 308.

2) Vgl. über die Vorlage des Slaven auch Berendts, Analecta zum slavischen Josephus, ZntW IX, 1908, S. 47 ff.

Nachträge und Berichtigungen.

Die erst während der Drucklegung meines Buches von Berendts vorgenommene Kollationierung einer in Kasan befindlichen slavischen Josephushandschrift macht eine Reihe von Nachträgen notwendig. Zum Teil erlaubte diese Handschrift manche Lesung mit grösserer Sicherheit festzustellen, zum Teil bietet sie abweichende Lesarten. Diese dürfen nicht unberücksichtigt bleiben, wenn auch im grossen und ganzen der Text des Cod. Kas. schwerlich als ein besserer und ursprünglicherer zu schätzen ist.

* * *

Zu I, 5 (S. 1 und 39).

Im Cod. Kas., wie auch in anderen Handschriften, lautet die Stelle I, 5: „Und es ging ihm nach ganz Judäa und was im Umkreise von Jerusalem liegt".

Diese Lesart lässt den Anklang an Mt. 3, 5 um ein Weniges deutlicher hervortreten, sofern hier wie bei Matthäus auch eine Mehrzahl von Subjekten genannt wird. Dennoch bleibt die Verschiedenheit so gross, dass die Vermutung, es handle sich um „eine Glosse aus dem Neuen Testamente" nicht an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Hier sind es zwei Subjekte, bei Matthäus drei. Sodann bleibt auch bei dieser Lesart die bezeichnende Differenz bestehen, dass das Wort „Umkreis", das bei Matthäus auf den „Jordan" bezogen wird, hier mit „Jerusalem" verbunden und der „Jordan" gänzlich in Wegfall gekommen ist. Das ist um so auffallender, als der Täufer nach den Evangelien ja gerade am Jordan wirkend zu denken ist. Man müsste das Unwahrscheinliche für wahrscheinlich halten, dass der „Glossator" die Worte des Matthäus deshalb abgeändert habe, weil er meinte,

die Leute, die in der Nähe des Jordan lebten, brauchten doch zu dem am Jordan wirkenden Täufer nicht erst zu „kommen". Eher ist schon auch bei dieser Lesart anzunehmen, dass ein Abschreiber vielleicht durch die Erinnerung an die ähnliche Matthäusstelle dazu geführt worden sei, den Anklang an diese Stelle unwillkürlich etwas deutlicher zu gestalten.

Es erscheint mir aber zweifelhaft, ob der Cod. Kas. überhaupt die ursprünglichere Textform darstellt. Die beiden geographischen Bestimmungen bezeichnen im Grunde das gleiche Gebiet, und es ist schwer verständlich, warum der Verfasser sich so umständlich ausgedrückt haben sollte. Es ist leichter anzunehmen, dass ein Abschreiber, der den Zweck des Relativsatzes (vgl. S. 40) nicht durchschaute und die beiden geographischen Bestimmungen für Bezeichnungen verschiedener Gebiete hielt, das „und" hineinkorrigiert hat.

*

Zu I, 6 (S. 2 und 33).

Im Cod. Kas. fehlt in der Aussage, dass der verheissene Herrscher „alles Unbotmässige ihnen unterwerfen" werde, das Wort „ihnen". Es wäre dann vielleicht zu ergänzen: „und alles Unbotmässige sich unterwerfen werde". Dennoch wird dadurch der Sinn des Satzes in seinem ganzen Zusammenhange nur ganz unwesentlich alteriert. Er bleibt nach wie vor eine „genaue" Wiedergabe dessen, was die religiös-nationale Hoffnung Israels in jener Zeit war.

Es kann übrigens auch sein — und ich halte das für das Wahrscheinlichere —, dass wir hier nur eine versehentliche Auslassung vor uns haben und dass somit das „ihnen" ursprünglich ist. Dafür spricht, dass der Schreiber des Cod. Kas. sich auch an anderen Stellen einiger Nachlässigkeiten schuldig gemacht hat.

* * *

Zu I, 9 (S. 2 und 44).

Die Antwort des Täufers, die er den ihn verhörenden Synedristen gibt, beginnt im Cod. Kas.: „Ein Mensch bin ich". Berendts möchte dann weiter übersetzen: „welchen eingeführt hat Gottes Geist". Der Schlussteil der Antwort „und ich nähre mich etc." würde dann den Sinn haben: „ein so

niedriger, schlichter Mensch bin ich, dass ich mich nur von Rohr und Wurzeln nähre, mit so schlechter Nahrung vorliebnehme".

Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, dass das nicht der ursprüngliche Text ist, sondern eine Korrektur darstellt. Das ist schon nach dem textkritischen Grundsatz Bengels „proclivi scriptioni praestat ardua" zu behaupten. Die beiden in Frage kommenden Worte sind im Slavischen einander nicht unähnlich: čst (= čist) und člk (= čelowjek). Da liegt nun eine doppelte Möglichkeit sehr nahe. Entweder hat der Schreiber des Cod. Kas. den ja tatsächlich nicht ganz leicht zu durchschauenden Sinn der Worte (vgl. S. 44 f.) nicht verstanden, das čst für einen Fehler gehalten und dafür ein člk konjiziert. Oder es liegt ein Lesefehler vor und der Abschreiber hat eine vielleicht undeutliche Schreibung seiner Vorlage nach dem ersten Buchstaben für člk gelesen.

Das Umgekehrte, dass „ein Mensch" den ursprünglichen Text darstelle und „rein" ein Abschreiberversehen oder eine Korrektur sei, ist kaum anzunehmen. Der Abschreiber hätte einen ganz schlichten und leicht verständlichen Satz in merkwürdiger Weise verdunkelt. Oder man müsste annehmen, dass er ganz gedankenlos niedergeschrieben habe, was er zu lesen glaubte, ohne zu merken, dass das, was er schrieb, unverständlich war. Wenn das fragliche Wort noch mitten im Satz stände! Aber als erstes Wort des Satzes musste es sofort die Aufmerksamkeit erregen und ein genaueres Hinsehen veranlassen.

* * *

Zu I, 10 (S. 2 und 46).

Der Anfang des Satzes I, 10 wird richtiger zu übersetzen sein: „Als jene aber ihn bedrohten (statt: sich auf ihn warfen) ihn zu martern". Die Sache wird dadurch nicht alteriert und die auf S. 46 gebotene Beurteilung der Stelle bleibt in Kraft.

* * *

Zu I, 12 (S. 2).

In I, 12 ist folgender Druckfehler zu korrigieren. Im letzten Teil des Satzes ist zu lesen: „so wagst du es wohl uns zu lehren und die Leute (nicht Völker) zu verführen". In der Behandlung der Stelle ist die richtige Lesung bereits berücksichtigt (S. 51).

* * *

Zu III, 1 (S. 63 ff. und 76 f.).

Nach Jos. Bell. jud. I, 28, 4 und Ant. XVII, 1, 3 hatte Herodes der Grosse von seiner Gemahlin Kleopatra nicht einen, sondern zwei Söhne: den bekannten nachmaligen Tetrarchen Philippus und, wie nach der Reihenfolge ihrer Erwähnung zu vermuten ist, einen älteren Sohn mit Namen Herodes. Dieser Herodes, den Josephus sonst nicht mehr erwähnt, wird, worauf v. Dobschütz aufmerksam gemacht hat [1]), immer vergessen und fehlt auch in der Geschlechtstabelle der Herodianer bei Schürer [2]).

Der bei Markus (u. Matthäus?) und Josephus Slav. vorliegende Irrtum, dass Herodias die Gemahlin des Philippus gewesen sei, lässt auf die Vermutung kommen, dass auch die Angabe des Josephus Ant. XVIII, 5, 1 und 4, Herodias sei die Gemahlin des Herodes Boëthos gewesen, auf einem Irrtum und zwar auf einer Verwechselung jenes Herodes, des Sohnes der Kleopatra, mit Herodes, dem Sohne der zweiten Mariamne, beruht. Jene Verwechselung des Gemahls der Herodias mit Philippus würde sich noch leichter erklären, wenn es sich um dessen leiblichen Bruder, der jedenfalls eine wenig bekannte Persönlichkeit gewesen sein muss (da er sonst nirgends erwähnt wird), handeln würde, zumal wenn er vielleicht sogar im Gebiete seines Bruders seinen Wohnsitz gehabt hat. Möglicherweise ist auch dieser Herodes mitunter nach dem bekannteren Tetrarchen als „Herodes, der Bruder des Philippus" bezeichnet worden, wodurch eine Verwechselung mit diesem noch mehr erleichtert worden wäre.

Es ist das nicht mehr als nur eine Vermutung, aber sie hat doch einiges für sich. Von weitertragender Bedeutung ist sie freilich nicht.

* * *

Zu III, 10 (S. 3 und Anm. 2).

Durch den Cod. Kas. wird zweifellos gemacht, dass in der Tat in III, 10 utečenije zu lesen ist, und dass auch das unmittelbar Folgende anders zu übersetzen ist. Das Brot, das Gott dem Volke gab, war gegeben „zur Flucht, da der Weg eilig

1) RE³ Art. Philippus.
2) Gesch. des jüdischen Volkes I³, S. 780.

war", ein deutlicher Hinweis darauf, dass wegen der Eile der Flucht aus Egypten das Volk sich damals mit dem noch ungesäuerten Brote begnügen musste.

* * *

Zu V, 4 (S. 6).

In dem Berichte über die Predigt der Apostel findet sich im Cod. Kas. eine besonders bemerkenswerte von den übrigen Handschriften abweichende Lesart. Im Cod. Kas. heisst es hier: „da sie zu den Leuten sprachen von ihrem Lehrer, dass er lebendig sei, da er auch gestorben sei, und dass jener uns (statt euch) befreien werde von der Knechtschaft . . .". Im V Stück empfängt die Predigt der Apostel die gleiche politische Spitze, die auch in der Wiedergabe der Täuferpredigt hervorgetreten war (I, 4 und 6). Die erste Person in der Lesart des Cod. Kas. erinnert uns an die gleichen Varianten des Cod. Syn. in IV, 7 und 16. Diese Lesarten unterliegen der gleichen Beurteilung. Wie in IV, 7 und 16 (vgl. S. 102 f.) die Lesarten des Cod. Syn., so ist auch hier die Lesart des Cod. Kas. „uns" als die ursprünglichere anzusprechen. Denn es ist eher anzunehmen, dass ein Abschreiber die hier völlig deplaziert erscheinende Wendung „uns" in die passendere „euch" korrigiert habe, als dass er an dem grammatisch ja freilich unkorrekten „euch" Anstoss genommen und es deshalb in das noch unkorrektere „uns" korrigiert haben sollte.

Ist nun „uns" hier die ursprünglichere Lesart, so ist damit ein neues Indizium dafür gegeben, dass ein Jude und nicht ein Christ der Verfasser der Stücke gewesen ist. Bei einem Juden des I. Jahrhunderts ist es sogar leicht verständlich, dass ihm die unkorrekte Wendung „uns" unwillkürlich in die Feder geflossen ist. Und das ist leichter begreiflich als die Entstehung des unkorrekten „euch" und spricht somit auch für die Ursprünglichkeit der Lesart „uns".

* * *

Zu V, 8 (S. 6, Anm. 1 und S. 230).

Die Lesart des Cod. Arch. otrawleniemj ist nicht so sinnlos, wie sie auf den ersten Blick scheint. „Durch Vergiftung" könnte bedeuten „durch Anwendung giftiger Kräuter", wie man sie zu Medikamenten benutzt. Es wäre dann an Krankenhei-

lungen gedacht. Der Sinn bleibt der gleiche, auch wenn dieses die ursprüngliche Lesart sein sollte, denn auch hiermit wäre ein auf natürlichem Wege geschehendes Tun bezeichnet.

* * *

Zu VI (S. 7 und 169).

Zu der Notiz, dass auf der Tempelinschrift gestanden habe, „Jesus habe als König nicht regiert", fügt der Cod. Kas. hinzu: „auf Erden". Das ist deutlich die Hinzufügung eines christlichen Abschreibers, gemacht, um dem Einwand zu begegnen, dass Jesus doch sein Reich im Himmel habe (Joh. 18, 36). Dass ein Abschreiber die Worte „auf Erden" mit Überlegung gestrichen haben sollte, ist undenkbar. Man müsste bei ihm die unwahrscheinliche Erwägung voraussetzen, dass der Jude Josephus, den er ja doch für den Verfasser hielt, so nicht geschrieben haben könnte, oder die kaum minder unwahrscheinliche Erwägung, dass solches nicht auf jener Tempelinschrift gestanden haben könne. Höchstens wäre denkbar, dass die Worte versehentlich ausgefallen sind. Es wäre aber ein seltsamer Zufall, dass gerade diese bedeutungsvollen Worte übersehen worden sein sollten. Gegen ihre Ursprünglichkeit spricht entscheidend, dass nur ein Christ sie geschrieben haben kann. Das ist unbestreitbar, denn kein Nichtchrist hätte auf den unmöglichen Gedanken kommen können, dass auf jener Tempelinschrift diese Worte gestanden haben. Wenn nun ein Christ der Verfasser der Interpolationen gewesen sein soll, der sich bemüht habe so zu schreiben, wie Josephus geschrieben hätte, so wäre er hier in plumpester Weise aus der Rolle gefallen. Das ist um so weniger anzunehmen, als er ja sonst mit grosser Meisterschaft seine „Fiktion" aufrecht zu erhalten verstanden hat. Somit bleibt nichts anders übrig, als hier in der Tat eine „Interpolation in der Interpolation" anzunehmen, vorgenommen aber erst auf slavischem Boden, wie die verschiedenen Lesarten der slavischen Handschriften zeigen.

* * *

Zu VII, 2 (S. 7 und 179 ff.).

Wies der Cod. Kas. bei VI einen Zusatz auf, so bei VII, 2 eine merkwürdige Lücke. Es fehlen in ihm zum Teil gerade

die Worte, welche R. Seeberg [1]) als eine christliche Interpolation späterer Zeit beanstandet hat: „und den, der kein Mensch war". Dennoch spricht diese Textform nur scheinbar für die Hypothese R. Seebergs, sie erweist sich vielmehr als nicht ursprünglich und beruht wohl nur auf einem Abschreiberversehen. Es fehlen nämlich nur die genannten Worte, nicht aber auch die zu diesem Satzteil gehörigen Worte „durch sein Tun". Slavisch lautet der Text: dobrodjeiza muža i ne muža djelom. Es konnte leicht geschehen, dass das Auge des Abschreibers von dem ersten muža zum zweiten abglitt und dadurch der Ausfall dreier Worte veranlasst wurde.

Die Worte „i ne muža" für einen Zusatz eines Christen der späteren Zeit anzusehen, ist m. E. unmöglich. Der ursprüngliche Text müsste dann gelautet haben: dobrodjeiza muža djelom. Das könnte man vielleicht unter Umstellung der beiden ersten Worte übersetzen: der Mann, der durch sein Tun ein Wohltäter war. Dieser Text setzt aber voraus, dass die griechische Vorlage gelautet hat: τὸν εὐεργέτην (τὸν) ἄνδρα τῷ ἔργῳ. Wenn nun auch εὐεργέτης mitunter adjektivisch mit ἀνήρ verbunden wird (so bei Pindar, Xenophon, Plato), so lässt sich doch, soviel ich habe konstatieren können, nur die gewöhnliche Wortstellung ἀνὴρ εὐεργέτης, aber nicht auch die Umstellung εὐεργέτης ἀνήρ belegen. Und auch im Slavischen wäre die Wortstellung muža dobrodjeiza die natürlichere, sodass auch die Annahme, dass erst der Slave die Umstellung vorgenommen habe, nichts für sich hat. Es kommt dazu, dass die Hinzufügung des djelom unerklärlich wäre. Dieses Wort ist in dobrodjeiza ebenso bereits enthalten wie das griechische ἔργον in εὐεργέτης. Es wäre nicht zu begreifen, warum der Grieche nicht einfach geschrieben hat: τὸν εὐεργέτην.

Des weiteren bliebe die Frage zu beantworten, was den christlichen Abschreiber veranlasst haben sollte, die Worte „i ne muža" einzufügen. Dass es eine Einfügung sei, ist um so schwieriger anzunehmen, als durch sie ja das Wort djelom aus seiner ursprünglichen Verbindung gelöst und mit zur Einfügung gezogen wäre. Das setzt eine sorgfältige Überlegung voraus. Als einzige Möglichkeit bleibt auch in diesem Falle nur bestehen, dass der Abschreiber die Ergänzung vornahm, um einen Hinweis auf IV, 1 f. herzustellen. Aber dann ist die Ergänzung

1) A. a. O. S. 294, Anm. 77 und S. 308.

keine derartige, dass wir durchaus an einen christlichen Interpolator denken müssten. Sie könnte auch ebenso gut von einem Juden herstammen. Dann aber fällt auch jeder Grund fort, die fraglichen Worte überhaupt dem ursprünglichen Verfasser abzusprechen.

* * *

Zu VII, 2 (S. 126 und 179).

Zu der Bezeichnung Jesu als „εὐεργέτης" zitiere ich noch folgende Sätze aus Deissmann, Licht vom Osten (1908) S. 178 ff.:

„Am Abend vor seinem Martyrium hat Jesus im vertrauten Kreise seiner nächsten Jünger auf einen weltlichen Brauch angespielt, den wir literarisch (vgl. z. B. schon die alttestamentlichen Apokryphen) und durch massenhafte Inschriften und Münzen aus der griechischen Welt belegen können: die Sitte, Fürsten und andere hervorragende Männer mit dem Ehrentitel Euergetes Wohltäter zu schmücken (Lk. 22, 25 f.). Es wäre nicht schwierig, mehr als hundert inschriftliche Belege für diesen Brauch rasch zusammenzusuchen, so verbreitet ist er . . . Jesus kennt diese Sitte der „Völker" höchstwahrscheinlich von syrischen und phoinikischen Münzen, die in Palästina zirkulierten, und es ist wohl berechtigt, den häufigen griechischen Titel als Lehnwort auch im Aramäischen zu vermuten".

Dieser Gebrauch des Titels „Wohltäter" wirft ein helleres Licht auf die Bezeichnung Jesu in VII, 2. Von hier aus würde sich erklären, wie der Verfasser der Interpolationen darauf gekommen ist, gerade diesen Titel zur Bezeichnung Jesu zu wählen. Er konnte diese Bezeichnung um so unbefangener anwenden, als sie dem Tun Jesu entsprach (vgl. IV, 7. 10. 14. 22 f.) und namentlich in dem VII, 2 vorliegenden Zusammenhange durchaus passend erschien.

* * *

Zu VII, 3 (S. 7 und 183).

In dem Satze VII, 3 bietet der Cod. Kas. eine eigentümliche Variante. Hier heisst es nicht, „man wird von vielen schrecklichen Zeichen, die damals geschahen, erzählen (können)", sondern „ich werde erzählen".

Die Interpolation, die diese Worte enthält, steht hinter Bell. jud. V, 5, 4. Nun könnte man vermuten, dass der Schriftsteller an jene wunderbaren Zeichen denkt, die der Zerstörung Jerusalems vorausgegangen sein sollen und die VI, 5, 3 erwähnt werden. Letztere Stelle rührt nun unzweifelhaft von Josephus her. Daraus könnte man den Schluss ziehen wollen, dass auch der hinter V, 5, 4 stehende Abschnitt keine Interpolation von fremder Hand sei, sondern von Josephus selbst herrühre. Aber es ist 1) unwahrscheinlich, dass der Schriftsteller schon V, 5, 4 angekündigt haben sollte, worauf er erst VI, 5, 3 zu sprechen kommt. Und 2) ist bei den VI, 5, 3 erwähnten Zeichen nicht ersichtlich, wann sie geschehen sind, und es ist mit nichts auch nur entfernt angedeutet, dass sie nach Meinung des Schriftstellers zu den in der Interpolation erwähnten schrecklichen Zeichen beim Tode des „Wohltäters" gehören.

Somit ist die Lesart des Cod. Kas. schwerlich als die ursprüngliche anzusehen, sondern wird nur einen Schreibfehler darstellen, bzw. einem Lesefehler ihre Entstehung verdanken. Die Differenz ist im Slavischen nur eine ganz geringe, sie beschränkt sich auf e i n e n Buchstaben: man wird erzählen = skažut, ich werde erzählen = skažu. Das konnte leicht verwechselt werden.

* * *

Sonstige Corrigenda.

S.	4	Z.	16	v.	o.	lies:	viele	statt	vielen.
—	5	—	5	—	—	—	Syn.	—	Acad. (zweimal).
—	—	—	12	—	—	—	Syn.	—	Acad.
—	—	—	4	v.	u.	} —	Acad	—	Arch.
—	6	—	2	v.	o.				
—	—	—	3	—	—				
—	—	—	6	—	—				
—	—	—	17	—	—	—	Arch.	—	Acad.
—	214	—	11	—	—	—	16	—	26.

Stellenregister.

Altes Testament.

Num. 6, 3: 31.
Lev. 18, 16: 65.
— 18, 29: 67.
— 20, 21: 65.
Deut. 25, 5: 66.
Jud. 13, 4: 31.
2. Reg. 1, 8: 30.
Ps. 2: 133.
— 19, 9 f.: 242.
Jer. 23, 13: 137.
Sach. 11: 156.
— 13, 4 f.: 30.
Mal. 3, 23 f.: 30.

Neues Testament.

Matth. 2, 22: 27.
— 3, 1: 27.
— 3, 4: 29 f.
— 3, 5: 39 f. 41. 54. 261.
— 3, 7: 41 f. 47. 53.
— 3, 11: 53.
— 3, 13: 27.
— 5, 32: 67 f.
— 11, 8: 30.
— 11, 14: 30.
— 14, 3: 12. 40. 63. 69 ff. 74 ff.
— 16, 14: 100.
— 17, 10: 30.
Matth. 24, 2: 165.
— 26, 61: 165. 217.
— 27, 11: 165 f.
— 27, 17: 126.
— 27, 18: 31. 138. 153.
— 27, 19: 129. 141.
— 27, 24: 209. 215.
— 27, 26: 132.
— 27, 29: 196.
— 27, 37: 164.
— 27, 51: 171, 182.
— 27, 54: 209. 215.
— 27, 64: 196.
— 27, 66: 204.
— 28, 2: 213.
— 28, 6: 197.
— 28, 7: 214.
— 28, 10: 214.
— 28, 15: 185. 192.
— 28, 16 ff.: 214.
Mark. 1, 5: 40. 41.
— 1, 6: 29 f.
— 6, 14 f: 100.
— 6, 15: 30.
— 6, 17: 29. 40. 54. 63 ff. 69 ff. 74 ff. 264.
— 8, 28: 100.
— 9, 11: 30.
— 11, 11: 108.
— 14, 32: 108.
— 14, 58: 165.

Mark. 15, 2: 165 f.
— 15, 9: 126.
— 15, 10: 131. 138. 153.
— 15, 17: 196.
— 15, 38: 171. 182. 196.
— 15, 39: 196. 215.
— 15, 43: 196.
— 16, 5 f.: 196.
— 16, 7: 214
— 16, 8: 197.
Luk. 1, 1: 13.
— 1, 3: 80.
— 1, 15: 31. 45.
— 3, 7: 40.
— 3, 10 ff.: 40.
— 3, 15: 42.
— 3, 19: 40.
— 3, 19 f.: 63. 69. 80.
— 6, 18: 245.
— 7, 25: 30.
— 7, 33: 31 f.
— 9, 7 f.: 100.
— 9, 19: 100.
— 10, 1: 112.
— 13, 1: 119. 146.
— 19, 44: 165.
— 21, 37: 108.
— 22, 25 f.: 268.
— 22, 39: 108.
— 23, 2: 114. 125. 148.
— 23, 2 f.: 165 f.
— 23, 6: 16. 71.
— 23, 14: 114. 125. 148.
— 23, 16: 126.
— 23, 20: 126.
— 23, 22: 126.
— 23, 24 ff.: 131.
— 23, 45: 171. 182
— 23, 48: 211.
— 24, 20: 154.
— 24, 21: 214.
Joh. 1, 19: 41.
— 1, 28: 54.
— 3, 2: 100.
— 3, 23: 54.
— 6, 15: 106. 107. 114. 118. 149.
— 9, 19: 100.
— 9, 30: 100.
— 11, 45 ff.: 117 f. 121 ff. 150.
— 18, 1: 109.
— 18, 2: 108 f.
— 18, 3: 124 f.
— 18, 30: 126.
— 18, 30 ff.: 141.
— 18, 31: 131 f. 134.
— 18, 33—38: 125.
— 18, 36: 266.
— 18, 39: 126.
— 19, 2: 196.
— 19, 6 ff.: 132.
— 19, 12: 126.
— 19, 15 f.: 132.
— 19, 20: 163. 165.
— 19, 23: 132.
— 20: 214.
— 21: 214.
Act. 2, 36: 154.
— 3, 15: 154.
— 4, 5-7: 227.
— 4, 25 ff.: 133.
— 4, 27: 154.
— 5, 17 ff.: 227.
— 5, 30: 154.
— 5, 34: 227.
— 5, 36 ff.: 229 ff. 237. 248.
— 5, 38: 143. 224. 229 ff.
— 6, 12 f.: 227.
— 6, 13: 217.
— 9, 1 f.: 227.
— 12, 1 f.: 227.
— 13: 227.

Act. 13, 28: 154.
— 16, 20: 227.
— 16, 38 f.: 227.
— 18, 12 ff.: 227.
— 19, 31: 227.
— 21, 31: 251.
— 21, 31 ff.: 227.
— 22, 29: 227.
— 23, 10: 227.
— 24: 227.
— 25, 16 ff.: 227.
— 25, 25 ff.: 227.
— 26, 10: 249.
— 26, 31: 227.
1 Thess. 2, 15: 154.
1 Kor. 15: 93.
— 15, 5: 112.
Hebr. 9, 3: 172.
— 6, 19 f.: 172.
— 10, 20: 172.

Josephus.

Bell. jud.: I, 28, 4: 264.
— — II, 1, 1—7, 3: 17.
— — II, 7, 2. 3: 1. 28.
— — II, 7, 3: 48.
— — II, 9, 1 f.: 2. 18. 59.
— — II, 9, 3. 4: 4. 19.
— — II, 9, 6: 65.
— — II, 11, 6: 5. 21.
— — II, 12, 1: 22 f. 225.
— — II, 13, 7: 226. 235.
— — V, 5, 2: 6. 24. 160 ff.
— — V, 5, 4: 7. 24. 171. 174. 269.
— — V, 5, 5: 171.
— — VI, 2, 4: 162 f.
— — VI, 5, 3: 172. 178. 183. 269.
— — VI, 5, 4: 8. 24. 217.
Antiqu. XV, 11, 4: 233. 242.
Antiqu. XVII, 1, 3: 264.
— XVII, 13, 3: 48.
— XVIII, 3, 2: 19.
— XVIII, 3, 3: 19. 62. 84 ff 94 f. 105.
— XVIII, 4, 6: 62.
— XVIII, 5, 1: 63 f. 264.
— XVIII, 5, 2: 37 f. 71.
— XVIII, 5, 4: 63 f. 65. 76. 264.
— XVIII, 6, 10: 65.
— XX, 1, 1: 233. 242.
— XX, 5, 1: 237. 239.
— XX, 5, 2: 239.

Petrusevangelium.

(vgl. auch Sachregister.)

Pt. 1: 204.
— 2: 204.
— 3: 196.
— 4: 204.
— 5: 205.
— 7: 196.
— 8: 196.
— 20: 182. 196.
— 23: 215.
— 24: 213.
— 25: 200. 201. 211. 215.
— 26: 200. 215. 216.
— 28: 200. 211. 215.
— 30: 196.
— 35: 187. 197.
— 37: 213.
— 38: 187.
— 38 ff.: 214.
— 43: 214.
— 45: 196. 215.
— 47: 215.
— 55—57: 196 f.
— 59: 112.
— 59 f.: 214.

Sonstige ausserkanonische Literatur.

Acta Pilati s. Sachregister.
Ascensio Jes. 3, 13: 155.
— — 3, 14: 112. 187.
— — 11, 19: 155.
Constit apost. VI, 30: 154.
Didaskal. syr. 154.
Hebräerevang. 14. 173. 187.
Hieron. de vir. ill. 2: 187.
Ignat. ad Smyrn. I, 1: 154.
Justin, Apol. I, 35: 132. 140. 155.
— — I, 50: 214.
Justin, Dialog. 17: 155. 192.
— — 53: 214.
— — 93: 155
— — 103: 155.
— — 108: 155. 192.
Orig. II, 18 u. 45: 214.
Tacit. hist. V, 13: 218.
Talmud bab. 149 f. 172.
— Sanh. 43 a: 149 f.
— — 107b: 150.
— Jalk. Schim.: 150.
Talm. jerus. 150. 172.
Toledoth Jeschua: 154. 192.

Sach- und Namenregister.

Acta Pilati 121. 133. 139 ff. 154. 195. 212.
Agrapha 14.
Agrippa I 15. 21 ff. 65. 225. 242.
Agrippa II 22. 225 f.
Ahasja 30.
Akten (d. Lk.), Unabhängigkeit der Zeugnisse von den A. 225 ff. 229 ff. 242 ff.
— Überlieferung als Quelle der A. s. Überlieferung.
— Verhältnis zu Josephus s. Josephus.
Alexander (jüd. Thronprätendent) 17.
Annas 141.
Andreas 214.
Antiochien 224. 240 f. 248. 252.
Antipas 46. 54. 58. 63 ff. 69 ff. 74 ff. 78 ff. 154 f. 197. 204 f.
Antiquitäten, s. Josephus.
Apokryphen als Geschichtsquelle 14. 122 145.
— s. Acta Pilati, Apostelakten, Hebräerev., Petrusev.
Apostel 223 ff. 227. 230. 234. 240. 244 ff. 265 f.
— Stand der Ap. 224. 235. 243 f. 246.
— Predigt der Ap. 224 f. 243 f. 248. 265.
Apostelakten (apokr.) 245 f.
Apostolische Konstitutionen 154.
Aramäischer Josephus 60. 137. 168. 258 ff.
Archelaus 17 f. 26 ff. 41. 43. 48. 255.
Aretas (König v. Arabien) 72.
Aristobulos (Gemahl der Salome) 77.
Ascensio Jesaiae 155. 187.
Auferstehung Jesu s. Jesus.
Aufstandsplan des Volkes 20 f. 113 ff. 118 ff. 128. 146. 148. 150. 169.

Barabbas 126.
βασιλεία τῶν οὐρανῶν 33 (s. auch Reich Gottes).
Bengel 263.
Berendts 1. 3. 6. 9. 10. 11. 15. 19. 21. 27. 34. 38. 39. 41. 44 f. 48 f. 50. 59. 62. 65. 69. 71. 76 f. 82. 88. 90. 91. 95. 96 f. 101. 112. 123 ff. 131. 136 f. 160. 161. 163 ff. 179. 200. 203 f. 212. 218. 221. 232 ff. 240. 245. 246. 252. 260. 261. 262.
Bethanien 108.
Brandt 187 f.

Caligula 212.
Christenverfolgung 224. 227. 230. 233 ff. 243 ff. 248. 250.
Christliche Autorschaft der Interpolationen unmöglich 27 f. 34. 37. 39. 40. 47. 53. 59 f. 61 f. 67 f. 71. 77. 84 f. 88 ff. 94. 95 ff. 99. 105. 174 ff. 178. 182. 186. 199. 218 ff. 225 ff. 242 ff. 265.
Christliche Interpolationen in den Interpolationen? 11. 53. 95 ff. 179 ff. 191. 266. 267.
Claudius 22. 232. 234.
Credener 187 f.
Cumanus 22. 232.
Cuspius Fadus (Prokurator) 21 ff. 225 ff. 231 ff. 242. 247. 255.

Dalman 173.
Deissmann 268.
Didaskalia (syr.) 154.
v. Dobschütz 14. 112. 139 ff. 185. 193. 251. 264.

Ehesatzungen 64. 65 ff.
Eisenmenger 192.
Elias 30. 100.
Engel 97. 98. 185. 190. 213.
Entstehungszeit der Interpolationen 27 f. 35. 37. 56. 61. 63. 77. 100. 134 f. 173. 176 f. 218. 222. 246 f. 258 ff. 265.
εὐεργέτης s. Wohltäter.
Evangelien, Überlieferung als Quelle der Ev. s. Überlieferung.
— Unabhängigkeit der Zeugnisse von den Ev. 27. 30 f. 34. 39 f. 43. 45 f. 47. 53. 54 f. 65. 67. 69 ff. 100. 105 f. 107 ff. 112 f. 113 ff. 124 ff. 129 ff. 135 ff. 138 f. 167. 171. 182. 188. 192 ff. 198. 261.
— apokryphe s. Hebräerev., Petrusev.

Fälschungen (antike) 9. 257.
Felix (Prokurator) 226. 257.
Festus (Prokurator) 223. 226. 232.
Frey 11. 108. 119. 122 f. 137 f. 156 ff.

Galiläa 107. 254.
Galiläer, Niedermetzelung der G. durch Pilatus 119. 146. 148.
Gamaliel 229 ff. 237. 239. 248. 250.
Geburt Jesu 143.
Geist Gottes 45.
Geistwesen 32. 98 (s. Engel).
Gesetz 33. 36. 66 f. 89. 101. 135. 155. 161. 223. 233 f. 235. 240. 242.
Gethsemane 108. 124 f.
Glaubensformel 133. 154.
Gottheit Christi 95 ff. 143 f. 189 ff. 267.
Grabeswache 144. 171. 186 ff. 200. 202 ff. 206 ff.

Harnack 140. 210.
Hebräerevangelium 14. 173. 186 f.
Herford 155.
Herodes (der Grosse) 17. 35. 217 ff. 264.
— Agrippa s. Agrippa.
— Antipas s. Antipas.
— Boëthos 63. 76. 264.
— von Chalkis 22.
— Sohn der Kleopatra 264.
Herodias 63 ff. 69 ff. 74 ff. 264.
Hieronymus 154. 187.
Himmelfahrt Christi 143.
Hoffmann (R.) 75.
Höllenfahrt Christi 143.
Holtzmann (H.) 9. 66. 76. 121 ff. 127. 133 f. 139. 226.
Holtzmann (O.) 54.

Ignatius 154.
Inschrift im Tempel 23 f. 119. 156. 160 ff. 200 f. 216 f. 256. 266.
Interpolationscharakter der Zeugnisse 17 ff. 49. 59. 77. 161 ff. 171. 175. 217 ff. 225.
Interpolationen, christliche s. Christliche Interp.

Jeremias 100.
Jerusalem 21. 39 f. 107 ff. 153. 214. 254 ff. 261 f.
— Tempel s. Tempel.
— Zerstörung 177 f. 200 ff. 217. 259. 268.
Jesus. Geburt 143.
— Person Jesu 94 ff. 102. 180.
— Name J. 85. 126. 198. 220 f. 268.
— Messianität J. 45. 52. 88 f. 92. 165. 221.

Jesus. Gottheit s. d.
— Ort des Wirkens J. 107 ff. 130. 153.
— in Jerusalem 107 ff.
— Lehre J. 89. 104. 115.
— Stellung zum Gesetz 89. 101.
— Weissagung 88.
— — — von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels 165. 167. 200 ff. 217.
— Wirksamkeit J. 89. 99 ff.
— Wunder J. 89. 97. 99 ff. 106. 144. 150. 220 f. 243. 245.
— Jünger J. s. Jünger.
— in Gethsemane 108.
— Verhaftung 124 f.
— Prozess 103. 113 ff. 123 ff. 129 ff. 140 ff. 145 ff. 165 ff.
— Kreuzigung 91. 130 ff. 143. 159. 163 ff. 175. 177. 181 f. 201. 211 ff. 215. 220. 269.
— — Vollzug d. Kr. durch die Juden 91. 128 f. 131 ff. 154 ff. 169. 197. 200. 204 f. 207 f.
— Kreuzesinschrift 163 ff.
— Zeichen beim Tode J. 159. 174. 178. 182 ff. 200. 205. 269.
— Grabeswache s. d.
— Diebstahl der Leiche J. 171. 185 ff. 203 ff.
— Höllenfahrt s. d.
— Auferstehung 90. 92. 143 f. 159. 174 f. 179. 184 ff. 198. 203. 211. 213. 243. 248. 257.
— Himmelfahrt 143.
Johannes der Täufer. Aussehen 29 f. 56. 257 f.
— Nahrung 31 f. 263. 264 f.
— Ort seines Wirkens 39. 54 f. 261.
— Zeit seines Auftretens 26 ff. 255.
— Busspredigt 33. 36. 38. 56.
— Taufe 33. 38 f.
— Messiaspredigt 33 f. 38 f. 45. 51 ff. 56. 262.
— Erfolg 39 f. 71.
— Verhör vor Achelaus und den Synedristen 41 ff. 50 f. 262 f.
— Tadel des Herodes 63 ff. 68 ff. 78 ff.
— Tod 68 ff.
— bei Josephus (Antiqu. XVIII, 5, 2) 37 f.
Johannesevangelium als Geschichtsquelle 15. 109 ff. 121 ff. 124 ff.
Jordan 39 f. 54. 261 f.
Jordan (H.) 11.

Joseph von Arimathia 134. 204. 213.
Josephus Verfasser der Zeugnisse? 10. 17 ff. 35. 38. 49. 62. 72. 77. 164. 218 f. 221.
— Verhältnis der Zeugnisse zu Jos. Bell. jud. und Antiqu. 16 ff. 28. 35. 37 ff. 48 ff. 59. 62. 71. 90 f. 120. 137. 161 ff. 171. 175. 217 ff. 225 f. 228 f. 242. 258 ff.
— Antiquitäteninterpolation über Jesus Christus (XVIII, 3, 3) 19. 60. 62. 84 ff. 94 f. 105.
— Zeugnis über Johannes den Täufer 37 f.
— Vorlage des Interpolators nicht unser griechischer Josephus 49. 59 ff. 90 f. 137. 161 f. 168. 258 ff.
— aramäisches Werk über den jüdischen Krieg 60. 137. 168. 258 ff.
— als Quelle der kanonischen Akten 239 f.
Judäa 39 f. 54. f. 110 f. 153. 254. 256. 261 f.
Judas 137 f. 156 ff.
— der Galiläer 230. 237. 239.
Jüdischer Charakter der Interpolationen 11. 30. 32. 34. 37. 39. 57 f. 61. 63. 67 f. 98. 101. 102 f. 106. 107. 112. 120. 144. 150 f. 160. 177 f. 220 f. 242 ff. 254. 265.
Jüdische Verleumdungen Jesu 99 f. 102. 143. 150.
Jüdische Überlieferungen s. Überlieferung.
Jünger Jesu 92. 104. 111 ff. 200 f. 214 (s. auch Apostel).
Justin 132. 140. 155. 192.

Kaiphas 141.
Kreuzigung s. Jesus.
Kübel 65.
Kunze 140. 215. 216.
κυριακή 197.

Lehre Jesu s. Jesus.
Levi 214.
Lipsius 139 f.
Longinus 212 f.
Lukas, Verhältnis zu Josephus 239 f.

Merx 66. 76. 132. 133. 212.
Messias s. Jesus und Johannes d. Täufer.
Messiaserwartungen des Judentums 30. 34 f. 36 f. 51. 106. 118. 120. 170. 220.
Meyer (A.) 149 f. 155.
Mommsen 140.

Moses 100. 102.
Müller (G. A.) 94.

Name Jesu s. Jesus.
Neid der Synedristen gegen Jesum 131. 138. 153. 166. 169.
Nestle 173.
Nösgen 65.

Ölberg 107 ff. 130. 255 f.

Parocheth 171 f.
Passafest 21 f.
Paulus 223. 226. 234. 249.
Paulus (H. E.) 210.
Petronius (Centurio) 204. 207 ff. 212 f.
Petrus 214. 235.
Petrusevangelium 61. 112. 121. 133. 139. 144. 154. 167. 182. 186 f. 196 ff. 206 ff.
Pharisäer 101. 200. 256.
Philippus 18 f. 27 f. 57 ff. 62. 63 ff. 76. 80. 255. 264.
Philo 158.
Pilatus 19 ff. 91. 114 f. 116. 119 f. 124 ff. 129 ff. 142. 146 ff. 150. 151. 154. 158. 165. 197. 204 f. 206 ff. 226. 232. 249. 251.
— Bestechung des P. 129. 137 ff. 140. 156 ff. 177. 252.
— „Entlastung" des P. 126 ff. 132 f. 147. 154. 226. 227.
— Frau des P. 128. 129 f. 147.
— Acta Pilati s. d.
Pindar 267.
Plato 267.
Politische Färbung der Interpolationen 34. 36 f. 41. 56. 103 f. 105 f. 115. 119 ff. 146. 224 f. 230. 235. 243. 262. 265.
Prophet 30. 45. 58. 100.

Quelle der Interpolationen s. Überlieferung.
Quirinius 240.

Reich Gottes 33. 52. 105. 115 (s. auch Johannes d. Täufer).
Rom 223 f. 226. 228. 234. 248. 253.

Sabbat 89. 101.
Sadduzäer 48 ff. 256.
Salome 63. 65. 69. 74 ff. 79 f.
v. Schubert 140. 215.
Schürer 9. 27. 37. 49. 64. 88. 94 f. 170. 189 f. 192. 264.
Seeberg (A.) 57.

Seeberg (R.) 11. 18. 19. 33 f. 40. 48. 51. 53. 57. 95 ff. 130. 137. 163. 179. 184. 190 ff. 195. 221. 236. 244. 245. 256. 260. 267.
Simon der Essäer 48 ff.
v. Soden 217.
Spitta 110 f. 153.
Stephanus 249 ff.
Sumos der Sadduzäer 48 ff.
Synedristen 41 f. 44. 50. 55. 67 f. 91 f. 103 f. 115 ff. 119 ff. 131. 138. 146. 151 ff. 165 ff. 187. 194. 200 f. 206 ff. 223. 225 ff. 234. 248 f. 251. 256.
Syrien 256.
Syrische Didaskalia 154.
Syr. sin. 132 ff. 154. 205. 211.

Talmud 149 f. 155. 172.
Taufe s. Johannes d. T.
Tempel 200. 216 f. 255.
— Tafeln im T. 23 f. 161 ff. 256.
— Inschrift s. d.
— Vorhang s. d.
— Öffnung der T.-Tore 172 ff. 178.
— Bruch der Oberschwelle des T.-Tores 173 f.
Theudas 230. 237 ff. 248.
Tiberius Alexander (Prokurator) 21 ff. 225 ff. 231 ff. 247. 255.
Tischendorf 139 f. 195.
Toledoth Jeschua 155. 192.

Überlieferung 13 ff. 57.
— jüdische über christliche Stoffe 14. 57. 134. 149. 153. 155. 166. 172 f. 183. 191 ff.
— als Quelle der Evangelien 13. 15. 74 ff. 78 ff. 100 f. 108 f. 148. 154. 157 ff. 185. 193. 214.
— als Quelle der Akten 231 ff. 238 ff. 248 ff.
— als Quelle der Josephusinterpolationen 28. 32. 33. 35. 41. 42 f. 47 f. 50 f. 51 f. 55 ff. 58. 73 ff. 78 ff. 82 ff. 100. 106. 107 ff. 119 ff. 134. 145. 146 ff. 152 ff. 166 ff. 172 ff. 181. 183. 185. 188. 192 ff. 195. 201 f. 206. 216. 219. 228 f. 231 ff. 241. 244. 252. 255 ff.
— volkstümlicher Charakter der Ü. 28. 29 f. 43. 59. 73 ff. 78 ff. 156. 166. 220. 258.
Übersetzung, Charakter der slavischen Ü. 11. 16. 36. 44. 135 f. 162. 179. 181. 233. 267.

Ungesäuerte Brote 31 f.

Verfasser der Interpolationen 10. 254.
— s. Josephus und Jüdischer Charakter der Interpolationen.
Verfolgung s. Christenverfolgung.
Vespasian 35. 217 ff.
Volkstümliche Überlieferungen s. Überlieferung.
Volz 36.
Vorhang im Tempel 24. 159. 170 ff. 200. 205.
Vorlage des Interpolators nicht unser griechischer Josephustext s. Josephus.

Weber 178.
Weiss (J.) 75. 76. 80. 110.
Weissagung 88. 144.
— des Weltherrschers aus den Juden 24. 35. 217 ff.
— von der Zerstörung des Tempels s. Jesus.
Wellhausen 64.
Weltherrscher s. Weissagung.
Wendt 237. 239.
Wohltäter (Bezeichnung Jesu) 126. 177. 179 f. 267 f.
Wunder Jesu s. Jesus.
— der Apostel 224. 230. 245 f. 265 f.

Xenophon 267.

Zahn 42. 66. 75. 154 f. 172. 173. 174. 178. 197. 212. 213. 215.
Zeichen beim Tode Jesu s. Jesus.
Zeit der Interpolationen s. Entstehungszeit.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137